Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
IUGA, NICOLAE
Literatura perennis şi revoluțiile culturale ale veacului din urmă : eseu / Nicolae Iuga. - Cluj-Napoca : Tribuna, 2025
ISBN 978-606-9660-47-8
1

Editura Tribuna
Str Universității nr. 1
Cluj-Napoca, 400091
România
Tel: 0264-591.498
E-mail: redactia@revistatribuna.ro

Design:
Mihai-Vlad Guță

Tiparul executat de:
TIPOGRAFIA ARTA Cluj



Nicolae Iuga

Literatura perennis și revoluțiile culturale ale veacului din urmă

— eseu —

EDITURA
TRIBUNA
—2025—

Sumar

1. Ce anume pune lumea în mișcare?

Lev Nikolaevici Tolstoi a fost, fără îndoială, una dintre cele mai cuprinzătoare minți ale umanității, lucru dovedit prin vastitatea epică a romanelor sale. Și am putea numi „cuprindere a minții" ceea ce Aristotel arăta ca fiind cunoașterea cauzelor prime, în speță două astfel de cauze: (i) cauza eficientă, cea care pune lumea în ansamblu în mișcare, care face trecerea de la haos la cosmos, mișcătorul nemișcat, o cauză care nu este la rândul ei efectul altei cauze, mișcarea primă (*proton kineoun*) și (ii) cauza finală, finalitatea, scopul pentru care se face un lucru, țelul (*telos, autothelia, autarkeia*). Analiza detaliată a acestor cauze și a speciilor lor este una istorică, deci empirică, și este nevoie într-adevăr de o cuprindere mai deosebită a minții cu referire la fapte, este nevoie de multă inteligență și de fantezie.

Să dăm așadar cuvântul contelui Tolstoi, cu un pasaj din Epilogul la romanul *Război și pace*. Vedem un tren în mers. Cine sau ce îl pune în mișcare? Lumea va spune că locomotiva. Dar locomotiva, rândul ei, de către cine este pusă în mișcare? Unul va spune că locomotiva merge pentru că i se mișcă roțile. Altul, mai prost, va zice că locomotiva este mișcată de către fumul pe care îl lasă în urma ei, purtat de vânt. Iar altul, încă și mai prost, va zice că dracul este cel care pune în mișcare locomotiva. În fine,

se va găsi unul inteligent, care va arăta că locomotiva este pusă în mișcare de aburul comprimat în cazan. Oricât ar părea de curios, dintre toate aceste explicații una singură este satisfăcătoare în calitate de cauză primă aristotelică: explicația bazată pe intervenția dracului. Cei care spun că mișcarea fumului sau a roților determină mișcarea locomotivei, vor rămâne la nivelul aparențelor și vor rata adevărata explicație cauzală. Cel care va explica mișcarea locomotivei prin comprimarea aburului în cazan va furniza o explicație cauzală științifică, dar o explicație care nu va fi niciodată completă. Comprimarea aburului în cazanul locomotivei are la rândul ei o altă cauză, anume căldura, care determină la nivelul moleculelor apei transformarea energiei calorice în energie cinetică, iar noțiunile de energie calorică și cinetică vor necesita la rândul lor alte explicații cauzale și așa mai departe la infinit. Efectul produs este rezultatul unei cauze, care la rândul ei este efectul altei cauze premergătoare ș.a.m.d. În schimb, explicația mitologică bazată pe intervenția unei forțe supranaturale – malefice sau benefice, nu are importanță – este singura completă și care formal nu poate fi contrazisă. Pentru a o contrazice, va trebui mai întâi să răsturnăm paradigma, adică fie să demonstrăm că dracul nu există, ceea ce e mai greu (la fel de greu ca și a demonstra că dracul există), fie să respingem de principiu apelul la supranatural, ceea ce ne readuce din nou în șirul natural infinit al relației empirice cauză – efect.

Tot așa stau lucrurile și cu cauzalitatea finalistă. Să-l ascultăm din nou pe Tolstoi. O albină îl înțeapă pe un copil, iar copilul poate să creadă că scopul albinelor este acela de a-i înțepa pe oameni. Poetul, văzând cum albina zboară din floare în floare, va

putea spune că scopul albinelor este acela de a face natura mai frumoasă. Apicultorul va putea spune că scopul albinelor este acela de a aduna polen. Zoologul, văzând cum albinele lucrătoare le hrănesc pe cele tinere, va putea spune că scopul albinei individuale este acela de a perpetua specia. Botanistul – că scopul albinelor îl constituie polenizarea plantelor etc. etc. Dar cu cât omul se ridică cu mintea mai sus în căutarea unor scopuri mai generale, cu atât el devine mai conștient că un scop final ultim al mișcării formelor de viață îi este inaccesibil.

Având în vedere această cunoaștere limitată, să examinăm totuși câteva dintre cauzele care i-au pus pe europeni în mișcare, atunci când au întemeiat marile imperii coloniale. Sigur, cauzele generale, de fundal, au fost setea de bogăție și glorie prin acapararea de noi teritorii, pornirea de cotropire și jaf, dar aceste cauze au imbrăcat și forme specifice. În afară de supunerea sângeroasă, prin război, a populațiilor indigene, în America de Sud colonizatorii spanioli sau portughezi le-au dat aborigenilor băuturi spirtoase, ca să le poată lua mai ușor aurul. În India, europenii le-au dat bani de argint ca să primească în schimb mirodenii, dar la un pronunțat schimb de ne-echivalente, mirodeniile cumpărate din India fiind vândute în Europa de zeci de ori mai scump. Apoi în China, colonizatorii englezi le-au dat băștinașilor să consume opiu, pentru ca aceștia să se lase mai ușor exploatați la sânge. Dar ce fel de opiu ideologic le dau americanii de azi celor de la care iau resursele naturale pe mai nimic? Sunt chestiuni care ar merita examinate cu un plus de atenție.

Se vorbește mult despre o „mare migrație a popoarelor" care a avut loc între secolele III – IX, sau despre popoarele migratoare

(goți, huni, gepizi, vandali, bulgari, slavi, pecenegi, kazari, mongoli, tătari etc.) venite dinspre Est, din imensitatea Asiei și care au devastat Europa secole de-a rândul, dar se vorbește mai puțin sau chiar deloc despre o migrație în sens invers, o migrație a popoarelor europene din secolele XVI – XIX atât spre Vest cât și spre Est, având ca rezultat „colonizarea” celorlalte continente și exploatarea cruntă a populațiilor băștinașe. Popoarele migratoare asiatice au ajuns în Europa oarecum fortuit, din cauza Marelui Zid Chinezesc. Inițial aceste popoare nomade și războinice, în căutare de noi pășuni pentru turmele lor, s-au pus în mișcare din centrul Asiei spre sudul acestui continent, dar s-au lovit de Zidul Chinezesc. Această construcție gigantică, cu o lungime totală de peste 20.000 de km, a fost orientată pe direcția Est – Vest tocmai spre a opri popoarele migratoare să meargă spre Sud și a orientat la rândul ei nestăvilitul șuvoi migrator spre Vest, până în Europa. Consecințele au fost, între altele, prăbușirea Imperiului Roman și o perioadă de anarhie și decădere a Europei pentru câteva sute de ani.

2. Literatura este mai adevărată decât Istoria

2. 1. Homo fictus

Primul care a observat acest lucru a fost filosoful grec Aristotel. Explicația este foarte simplă. Poetul – într-un sens mai extins al termenului, creatorul de literatură în general – nu va povesti lucruri care s-au întâmplat cu adevărat, ci lucruri „care s-ar fi putut întâmpla", lucruri imaginate. Istoricul și poetul se deosebesc prin aceea că unul povestește întâmplări care au avut loc, iar celălalt întâmplări care ar fi putut să se petreacă. De aceea, „Poezia este mai filosofică și mai aleasă decât Istoria, căci poezia povestește mai mult ceea ce este general, pe când istoria, ceea ce e particular" (*Poetica* IX, 1451 b). Sau altfel spus, literatura de ficțiune (poezie, roman etc.) este mai cuprinzătoare decât întâmplările efective din viața reală. Un roman de exemplu va spune întotdeauna mai multe despre om ca personaj literar și, deci, generalizabil, decât poate să spună despre om ca persoană reală faptul divers publicat în ziare, faptele consemnate în procesele verbale ale Poliției etc.

Ideea a fost reluată în secolul XX de către scriitorul englez E. M. Forster (1879-1970). Într-un eseu sclipitor, *Aspecte ale romanului*[1],

---

1 Vezi traducerea românească: E.M. Forster, *Aspecte ale romanului,* București, ELU, 1968.

Forster susține că de fapt nu există o singură specie umană, homo sapiens, așa cum o numesc biologii, ci două: omul real din viața de zi cu zi, homo sapiens și omul din literatură, personajul literar, care nu are o existență reală, concretă, omul oarecum fictiv pe care Forster, spre deosebire de *Homo sapiens*, îl numește *Homo fictus*. Și Forster face o demonstrație convingătoare, comparând actele esențiale din viața omului la cele două specii, cinci la număr: nașterea, alimentația, somnul, dragostea și moartea. Primul act și ultimul, nașterea și moartea, nu sunt experiențe propriu-zise pentru noi, pentru că fiecare dintre noi luat ca individ nu știe practic nimic despre propria sa naștere și nici despre moartea sa. În schimb scriitorul de proză de ficțiune își va permite să pretindă că știe totul despre nașterea și despre moartea personajelor sale. Iată, așadar, două evenimente esențiale din viața oricărui om cu privire la care – cum spunea Aristotel – Literatura este mai cuprinzătoare și mai adevărată decât Istoria. Autorul de proză de ficțiune, scriitorul de romane este de fapt atotștiutor cu privire la personajele sale, omul real nu este niciodată atotștiutor, nici față de apropiații săi și nici măcar față de sine însuși.

Tot așa stau lucrurile și cu celelalte acte esențiale din viața omului: alimentația, somnul și dragostea. În roman, faptul că omul mănâncă nu este prezentat decât dacă felul în care o face spune ceva despre caracterul lui, sau numai dacă în timpul mesei a vorbit cu ceilalți comeseni ceva interesant și important pentru derularea acțiunii ulterioare a romanului etc. În roman, faptul că omul doarme sau felul în care doarme nu este prezentat pur și simplu degeaba, ci numai dacă eventual omul este atacat de către cineva în timp ce doarme, sau dacă a avut un vis care poate să aibă o anumită relevanță în ceea ce privește destinul ulterior al personajului etc. Deci iată că, spre deosebire de omul concret din viața

de zi cu zi, în roman alimentația și somnul sunt prezentate numai în ceea ce au acestea esențial și în măsura în care prezintă un sens pentru destinul omului. La fel stau lucrurile și cu dragostea. Romancierul va ști tot despre trăirile sufletești ale celor doi îndrăgostiți și va reuși să le exprime mai bine decât o fac oamenii din realitate.

De aceea oamenii reali, atunci când vor fi îndrăgostiți, vor trăi propria lor poveste de iubire vrând-nevrând după poveștile de iubire ale personajelor preferate, își vor modela, conștient sau nu, comportamentul unul față de celălalt și își vor exprima sentimentele unul către celălalt, având ca modele personaje din romanele de dragoste sau eroi din filmele de dragoste, uneori preluând chiar și limbajul lor. Noi exprimăm ceva ce am învățăt, foarte puțini dintre noi suntem originali, dar foarte mulți dintre noi ne facem iluzia că am gândit chiar noi înșine ceea ce am spus. Deci, nu omul real are cuvântul cel mai important de spus atunci când este vorba de dragoste, ci personajul literar, adică tot povestea de dragoste din romane sau filme va fi esențialul, va bate viața mai des decât viața bate filmul. Acesta este de fapt avantajul pe care, din capul locului, îl are homo fictus asupra lui homo sapiens, acela că autorul romanului sau al scenariului de film, prin convenție, își prezintă personajul ca și cum i-ar cunoaște complet viața interioară, iar noi acceptăm această convenție. Și noi, la rândul nostru, putem cunoaște mai bine personajele din romane, decât pe cunoscuții noștri, pe prieteni sau pe cei pe care îi iubim. Prietenii, cunoscuții sau persoanele pe care le iubim ne pot face oricând surprize neplăcute, se pot preface fără ca noi să ne dăm seama, ne pot minți și ne pot înșela, însă personajele din romane sau din filme niciodată. Pe oamenii reali îi putem cunoaște foarte bine până la un punct, dar niciodată fără rest, în schimb pe eroii din literatură îi cunoaștem întotdeauna fără rest. „Viața reală este mai puțin

reală, decât viața descrisă de către Tolstoi în romanul *Anna Karenina*", a spus-o filosoful american William James[2].

2. 2. Literatura ca „Știință a răului" (tragedia antică)

Expresia „Literatura ca știință a răului" a fost utilizată prima dată, din câte știm, de către filosoful francez contemporan André Gulcksmann, ca să ilustreze teza sa, aceea că există un sentiment de ură constitutiv ființei umane. După Glucksmann la om, spre deosebire de animal, ura poate fi „afirmativă, nu doar reactivă"[3]. Prin aceasta, omul depăşeşte animalul în materie de ură. Şi animalul poate fi provocat la violență, poate fi întărâtat etc., şi atunci el devine agresiv. Dar animalul va fi numai „reactiv", adică va reacționa la împrejurări date, nu va fi „afirmativ", respectiv animalul nu va fi, ca și omul, capabil de o ură dincolo de motivele date. Numai omul este capabil de ură ca pasiune organizată, gratuită, pe o durată coextensivă întregii sale vieți. Dacă Bergson definea omul prin râs[4], iar Huizinga prin capacitatea de a fi ludic[5], atunci putem spune că la Glucksmann omul este definit ca un animal care poate să urască fără motiv, sau dincolo de motivele propriu-zise.

André Glucksmann îşi argumentează ideile şi cu fapte preluate din realitatea imediată, cu exemple de războaie sau acțiuni teroriste, dar mai cu seamă îşi argumentează ideile cu personaje luate

2 https://ro.wikipedia.org/wiki/Anna_Karenina

3 A. Glucksmann, *Discursul urii,* Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 45.

4 Henri Bergson, *Teoria râsului,* Ed. Institutul European, Iaşi, 1992, p. 24.

5 Johan Huizinga, *Homo Ludens,* Ed. Univers, Bucureşti, 1977, p. 70.

din literatura clasică. Astfel, mecanismele prin care acționează şi funcționează ura furibundă sunt ilustrate printr-o analiză detaliată a tragediei antice *Medeea* de Seneca. Războiul caracterizat prin luptă până la moarte este ilustrat prin *Antigona* lui Sofocle, iar terorismul nihilist prin *Demonii* lui Dostoievski.

De ce recurge Glucksmann la literatura clasică? De ce ar putea fi mai concludentă analiza unei tragedii scrisă acum două mii cinci sute de ani, decât referirea la evenimentele istorice contemporane? Opțiunea o mărturiseşte şi o explică el însuşi, într-un amplu interviu acordat revistei franceze „Le Point"[6]. Referirea la fapte din contemporaneitate poate fi mai înşelătoare decât trimiterea la literatura clasică. De exemplu, atunci când vine vorba de ură, se ştie că există sociologi şi politologi care susțin că ura teroriştilor ar fi cauzată din exterior, de sărăcie, opresiune, umilință. Dar experiența ne arată că nu toți cei săraci, nu toți cei aflați în suferință se lasă devastați de ură. Dimpotrivă, putem observa că teroristul modern, în cele mai multe cazuri, nu este un om sărac, ignorant şi frustrat, ci este un individ provenit din țări musulmane dar educat în Occident, aşadar un individ care provine din familii cu resurse financiare importante, care îşi permit achitarea unor mari taxe de şcolarizare la universități occidentale sau din SUA, precum îşi permit şi ducerea unui costisitor stil de viață occidental. Şi, cu toate acestea, oamenii devin terorişti, cu riscul vieții proprii. Deci, nu mizeria, ci ura intrinsec umană este cauza răului social. Teroristul modern nu este o marionetă manipulată de circumstanțe materiale, ci el este un criminal responsabil care se bucură să ucidă. De aceea Glucksmann recurge cu precădere

---

6 *Entretien avec Roger-Paul Droit,* în „Le Point", no./jeudi 4 nov. 2004.

la literatură, pentru că literatura evidențiază tipologii umane, personaje de ficțiune mai relevante decât persoanele concrete din realitate. Punând în evidență cazuri de ură gratuită, imotivată, literatura devine astfel „o ştiinţă a răului”[7].

Literatura evidențiază răul din om şi îl exorcizează prin efectul „catharsis”, fapt observat încă de către Aristotel. La Aristotel (în *Poetica,* 1449b), *katharsis ton pathematon* însemna literal „curățirea de patimi”, însemna că, dacă asistăm la reprezentarea teatrală a unei tragedii sau citim o operă literară cu subiect tragic în genere, aceasta poate să provoace în sufletul nostru două sentimente, numite și pasiuni: mila și frica, pentru ca în acest fel homeopatic sufletul să se „curețe” de aceste „patimi”. De ce mila și frica - și nu altceva? Aristotel explică în detaliu. În situația tragică, eroul (personajul) este pedepsit de către Destin și moare fără să fie vinovat. Eroul nu este pedepsit pentru că el ca erou ar fi rău, ci este ucis pentru că Destinul este rău și nedrept cu el. Deci, nu se pune problema ca eroul să fie rău, ci să fie cel puțin la fel ca și noi, după cum uneori poate să fie mai bun decât noi. Așadar, în fața unei situații tragice, noi vom simți milă față de eroul care este la fel ca și noi, după cum vom simți frică față de eroul care este mai bun decât noi. Normal, vom simți milă față de cel care este asemenea nouă și care moare fără vină și fără putință de scăpare. Frica se explică altfel. Dacă cineva, care este mai bun decât noi, a meritat să moară în chip tragic, atunci ce putem merita noi, care suntem mai puțin buni decât el?

În cele aproximativ două milenii care s-au scurs de la tragedia greacă la romanul modern s-au produs unele mutații pro-

---

7 Idem.

funde. Între timp, locul Destinului din antichitate este luat de către Politică în modernitate, dacă ar fi să-l credem pe Napoleon, Împăratul Francezilor. În teatrul antichității, destinul eroului este obligatoriu tragic, în romanul modern tragicul este doar un caz particular al dramaticului. La fel și atributul răului se mută semnificativ de la Destin la individ, la om, la personajul de roman. Nu mai avem răul impersonal și necesar al destinului, ci răul personal și contingent al câte unui erou din roman.

Punând în lumină răul, literatura este o cunoaştere a răului din om, a acelui rău care nu este accidental ci mai degrabă constitutiv omului şi peren în om, indiferent dacă răul provine din alegerea individului sau de la destinul supraindividual, deci literatura este o „ştiință a răului”. Astfel, unele personaje din Sofocle, Euripide, Seneca, Shakespeare, Dostoievski, Cehov, Beckett, Ionesco pot fi considerate veritabile paradigme ale răului. Aceşti mari scriitori nu sunt numai poeți ai răului, ci şi profeți ai răului, ei dezvăluie ceea ce merge prost în drama umană, ei văd „florile răului” mai bine decât alții, ei pot descifra mai uşor decât alții semenele rău-prevestitoare ale destinului. Dacă este adevărat că locul destinului din antichitate a fost luat de către politică în modernitate, atunci în postmodernism este luat de către hedonism şi manipulare. Învederarea răului cu mijloace literare este un rău necesar, iar scriitorii sunt o amintire permanentă a pericolului, memoria vie a inumanului.

Să luăm câteva exemple. *Antigona* de Sofocle. Este una dintre cele mai prețioase creații literare ale antichității[8]. Eroina, „cea mai sublimă dintre toate femeile care au existat vreodată pe pă-

---

8 Sofocle, *Teatru,* EPL, Bucureşti, 1969, p. 5 şi urm.

mânt” (Hegel), a fost fiica lui Oedip regele Thebei, născută din dragostea incestuoasă a lui Oedip cu mama sa Iocasta. Ea asistă la lupta dintre cei doi frați ai săi, Eteocles şi Polynices, care luptă cu toată ura şi înverşunarea, până când se ucid unul pe celălalt. Întrucât frații au murit amândoi în luptă, tronul cetății este ocupat de către Creon, fratele Iocastei. Noul rege, în fapt un tiran ipocrit şi brutal, porunceşte ca pentru Eteocles să se organizeze o înmormântare fastuoasă, ca pentru un apărător al cetății, iar în ceea ce îl priveşte pe fratele acestuia, Polynices, care a venit cu oaste străină asupra cetății, a poruncit ca să nu se facă nici simpla înmormântare, ci cadavrul acestuia să fie lăsat expus neîngropat ceea ce, după tradiția greacă, era o mare nelegiuire. Antigona, în numele conştiinței morale şi a legăturii de sânge cu fratele său, redă pământului în mod simbolic trupul lui Polynice. Când a aflat câ i-a încălcat porunca, Creon se înfurie şi o condamnă pe Antigona la moarte. Dincolo de complexitatea şi frumusețea morală impresionantă a tragediei, rămân de aici pentru eternitate două paradigme literare ale urii şi cruzimii fără margini, inerente omului ca atare, paradigma luptei fratricide până la moarte (frații Antogonei) şi a cruzimii înspăimântătoare cu care un tiran (Creon) condamnă la moarte un personaj care este exponentul iubirii si al conştiinței morale.

Medeea – de preferat în varianta lui Seneca şi pentru faptul că Seneca scrie mai cu seamă despre ultima parte a vieții *Medeeii,* de după trădarea ei de către Iason, perioadă în care eroina se dezlănțuie în toată ura şi în toată dorința ei de răzbunare, până la demență. Medeea era fiica lui Etes, regele Colchidei. Se îndrăgosteşte nebuneşte de Iason, venit în Colchida cu argonauții, în

căutarea lânii de aur. Îl ajută pe Iason să obțină lâna de aur, luptând prin farmecele pe care ştia să le facă, atât cu monştrii fabuloşi care păzeau lâna, cât şi cu soldații tatălui său, deoarece Iason i-a promis că o va lua în căsătorie. Apoi, pentru a putea fugi cu iubitul ei la Ioclos, nu ezită chiar să-şi ucidă fratele, pe Apsirtos. Iason nu îşi va ține promisiunea de a o lua în căsătorie, în schimb are cu ea doi copii, un fiu şi o fiică. Ajunşi la Ioclos, Medeea se răzbună pe regele cetății, punând la cale otrăvirea acestuia, după care cei doi sunt nevoiți să fugă la Corinth. Aici, regele Corinthului Creon îi oferă lui Iason de soție pe fiica sa, iar Iason o alungă pe Medeea, spre a se căsători cu fiica regelui. Aici ura Medeeii atinge paroxismul. O otrăveşte pe rivala sa şi pe rege, incendiază cetatea, iar pe Iason se răzbună, ucigându-i pe cei doi copii pe care i-au conceput împreună. Medeea, cu o psihologie complexă, abisală, trece prin trăiri extreme, de la dragostea în care era capabilă de sacrificiu de sine, la ura cea mai devastatoare şi ucigaşă, care i-a anihilat până şi instinctele materne. Sigur, nu este vorba de o ură nemotivată, ci trebuie să avem în vedere și cauzele, iubirea trădată şi a umilința la care a fost supusă eroina, cauze care au condus-o la dezlănțuirea de ură ucigaşă din finalul tragediei.

În fine, *Demonii* lui Dostoievski, sau mai bine-zis demonizații, adică posedații de diavol. Romanul lui Dostoievski este unul al beznei spirituale, al furiei şi disperării[9], al crimelor comise în numele unor idei politice, autorul anticipând secolul XX, cu a sa dominație a ideologiei politice şi a minciunii asupra credinței religioase şi a culturii. Cine sunt „demonii"? Ei bine, aceştia

---

9 Silviu Man, *Demonii,* www.bookblog.ro (consultat aprilie 2011).

sunt, până la un punct, oameni aproape obişnuiţi: Verhovenski, Stavroghin, Kirillov sau Şatov, oameni care îşi pun acut problema credinţei sau necredinţei în Dumnezeu, care poartă discuţii şi socialiste şi anarhiste şi nihiliste. Mai apoi le descoperim ateismul fanatic şi nihilismul feroce. Mai ales, ceea ce se va numit un secol şi jumătate mai târziu „nihilism terorist", le emană din toţi porii. Se pronunţă împotriva aristocraţiei, artei şi religiei, Sfânta Treime la care se închină aceştia fiind: ateismul – ştiinţa – revoluţia. Liderul lor, Piotr Stepanovici Verhovenski, „un ucigaş de meserie şi clovn de vocaţie"[10], este prototipul ideologului care va bântui secolul ulterior. Nikolai Stavroghin, om de o inteligenţă profundă la fel ca şi Ivan Karamazov, este un abis de nepătruns. Ar avea posibilităţi de revenire la normal şi de mântuire, dar aceste drumuri îi sunt închise în urma lui, pentru că, aşa cum o spune el însuşi, a trecut deja de un anumit „prag al răului", de la care nu mai există cale de întoarcere.

Stavroghin este un geniu nihilist înfricoşător. El ştie care este libertatea, dar ori o reneagă, ori abuzează de ea[11]. El ştie să facă distincţia între bine şi rău, dar refuză să o pună în practică. Stavroghin simte o anume satisfacţie, reală, o anumită voluptate în săvârşirea păcatului, în blasfemie şi în mândria de sine. Acestea îl pierd până la urmă. Lui Kirillov, la început îi este indiferent dacă va trăi sau nu. Apoi vrea să facă demonstraţia atee: cine va învinge suferinţa şi frica, acela va deveni el însuşi Dumnezeu – şi atunci celălalt Demunezeu nu va mai exista. Acesta este raţio-

---

10 Ion Ianoşi, *Dostoievski,* Ed. Teora, Bucureşti, 2000, p. 36.

11 Silviu Man, op.cit., idem.

namentul în virtutea căruia se va sinucide: ca să demonstreze că Dumnezeu nu există!

2. 3. Literatura ca „știință" a Binelui, Socrate ca model etic

Există individualități umane puternice care, în numele unor idealuri etice, fac alegeri ce nu urmăresc interesele personale ci, dimpotrivă, alegerile lor le pot aduce grave prejujdicii, inclusiv îi expun la pericolul pierderii vieții proprii. Este vorba de alegeri care nu sunt condiționate nici extern şi nici intern, nici social şi nici individual emoțional, ci sunt pur şi simplu sunt imperative etice care trimit la valori necondiționate şi nerelative, la categoric, la absolut. Putem vedea cum se produce manifestarea Necondiționatului în cazul unei personalități etice exemplare a antichității, în cazul procesului și morții lui Socrate, şi cum anume Necondiționatul însuşi se relevă a fi un principiu de ordin metafizic.

Socrate în fața morții respectă normele morale nu pentru că aşa i-ar dicta interesul propriu, ci dimpotrivă, este în stare de sacrificiu de sine, întrucât consideră legile cetății ca fiind sacre, iar respectul pentru ele trebuie să fie necondiționat. Adică metafizic. În plină modernitate, Imm. Kant împărțea sistemele de Etică - utilizând drept criteriu răspunsul la interogația: de unde vin normele, de la Dumnezeu sau de la oameni? – în etici teonome şi etici autonome. Eticile teonome, care spun că normele morale vin de la Dumnezeu (zei), trimit la o metafizică teologică, iar cele autonome, care spun că normele vin din rațiunea umană,

practică de fapt o ipostaziere metafizică a rațiunii, imperativul categoric al lui Kant fiind valabil nu numai pentru oameni, ci „pentru orice ființă rațioanlă în genere”.

Socrate este un etician implicit. Într-un sens, ar fi chiar impropriu să vorbim despre o învățătură etică a lui Socrate, pentru că Socrate a susținut în mod repetat despre sine că nu ştie nimic şi, prin urmare, nici nu are cum şi nici nu are ce să-i învețe pe alții[12]. Demersul de tip socratic este unul binecunoscut. Socrate intra în vorbă, aparent îmtâmplător, cu oameni dintre cei mai feluriți şi se întreținea cu ei cu desăvârşită urbanitate şi toleranță despre lucruri familiare, adică despre acele lucruri pe care interlocutorii, prin simpla uzanță cotidiană, le considerau reale, existente, cunoscute şi adevărate. Socrate examina definiția dată de către alții, o întorcea pe toate fețele şi apoi, prin exemple ingenioase şi variate, arăta că această definițe cuprinde în ea însăşi tocmai contrariul ei. Astfel preopinenții erau constrânşi să tragă consecințe logice care veneau în contradicție cu punctul de plecare inițial, în aceasta constând celebra ironie socratică.

În acest fel, Socrate susținea explicit că el nu ştie nimic şi, deci, nici nu învață pe nimeni nimic. În sens implicit, lucrurile stau exact invers. Socrate i-a învățat foarte mult pe contemporanii săi, precum a învățat şi întreaga civilizație europeană ulterioară. Anume i-a învățat pe oameni abilitatea minții de a căuta contra-exemple pentru orice exemplu dat, i-a învățat să realizeze, prin inducție, concepte tot mai generale, care să depăşească şi să integreze contradicțiile imediate. „Socrate a fost primul care a

12 G.W.F. Hegel, *Prelegeri de Istorie a Filosofiei,* vol. I, Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 378.

degajat teoretic ceea ce alții au folosit practic înaintea lui, anume raționamentul inductiv”[13].

La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte problematica etică. Unele dialoguri platonice din tinerețe abordează în mod evident o atare problematică. În aceste dialoguri, Socrate examinează amănunțit idei precum: Înțelepciunea (în *Charmides),* care înțelepciune se arată a fi ştiința generală a binelui şi care le conține pe celelalte virtuți, aşa cum genul conține speciile. Apoi: Evlavia sau pietatea față de zei (în *Euthyphron*). Apoi: Dreptatea față de oameni (în *Republica)*. Şi în fine: Curajul în luptă (în *Laches*). Deci, în ceea ce îl priveşte pe Platon, în expunerea poziției etice a lui Socrate, se poate vorbi de dialoguri aşa-zis „etice”, care conțin de fapt o anumită problematică în speță.

Pe de altă parte, cel mai important lucru în cazul lui Socrate nu este doar învățătura sa etică implicită, ci chiar viața sa, privită sub raportul explicit al corespondenței faptelor sale cu idealismul său etic. Căci despre idealism etic este vorba, cu siguranță, în *Apologia lui Socrate* scrisă de către Platon. Iar Socrate este, după expresia lui Emil Cioran, „primul gânditor care a stârnit o dezbatere pe propria-i temă şi care s-a erijat într-un caz juridic”[14].

După cum se ştie, în primăvara anului 399 înainte de Hristos, Socrate, care avea atunci etatea de 70 de ani, era adus în fața tribunalului atenian al celor cinci sute, spre a fi judecat. Pe atunci nu existau acuzatori profesionişti, cu statut de magistrați, care să vegheze la respectarea legii şi să reprezinte interesele statului într-un proces, aşa cum sunt procurorii din perioada modernă.

---

13 Athanase Joja, *Istoria gândirii antice,* vol. I, Bucureşti, ESE, 1980, p. 179.

14 E. M. Cioran, *Eseuri,* Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1988, p. 98.

Pe atunci acuzator public, denunțător sau sicofant, putea să fie oricare membru al cetății, cu condiția să-şi poată susține acuzația. Spre a preveni şi descuraja abuzurile de denunțare precum şi denunțarea ca şicană politică, dacă pentru condamnare nu votau cel puțin douăzeci la sută din judecători, dacă deci acuzarea nu se putea susține în mod semnificativ, atunci denunțătorii erau pedepsiți cu o amendă relativ importantă şi li se ridica dreptul de a mai fi acuzatori. Pe de altă parte, spre a încuraja vegherea publică asupra respectării legilor, dacă condamnarea era clară şi acuzatul era pedepsit cu amendă sau confiscarea averii, atunci denunțătorii erau recompensați cu o anumită parte din amendă sau avearea confiscată.

Procedura era atent reglementată prin lege[15]. Acuzatorul trebuia să îşi depună denunțul în scris la unul dintre arhonți, de regulă la arhontele basileu, în prezența acuzatului şi încă a doi martori. Atât acuzatorul cât şi acuzații depuneau un jurământ, că vor dovedi cu probe acuzațiile, respectiv că vor respinge acuzațiile în cauză. Judecata propriu-zisă se deschidea prin citirea depozițiilor acuzării şi apărării. Apoi, în dezbaterile care urmau, acuzatul putea să pună întrebări direct acuzatorilor săi. Procesul penal comporta două etape. Intr-o primă fază tribunalul, după ce asculta atât acuzarea cât şi apărarea, decidea prin vot dacă fapta penală imputată există sau nu, respectiv se vota cu jetoane perforate pentru condamnare, sau cu jetoane întregi pentru achitare. Dacă era cazul de achitare, procesul se încheia aici. Dacă era ca-

15 Vezi Platon, *Opere,* vol. I, ESE, Bucureşti, 1974, p. 11 şi urm. Vezi şi Doru Cosma, *Socrate, Bruno, Galilei în fața Jusjtiției,* Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1982. Vezi şi: George Bălan, *Procesul lui Socrate,* Ed. Albatros, Bucureşti, 1993.

zul de condamnare, după o pauză se relua procesul într-o a doua fază, în care se stabilea felul şi, eventual, cuantumul pedespsei. In principiu, în cauzele penale existau trei modalități de sancționare: amendă, exil sau pedeapsa capitală. Spre deosebire de alte civilizații ale antichității, care nu aplicau decât tortura sau pedeapsa cu moartea, civilizația greacă era mult mai umanistă, cunoştea o anumită dozare a pedepsei în funcție de gravitatea faptei şi, cel puțin atunci când era vorba de oameni liberi, nu practica tortura. Însuşi felul execuției, prin otrăvire, dădea posibilitatea unei morți demne, fără suferințe teribile şi expunere la batjocură, ca de exemplu în cazul răstignirii practicată de către romani. Mai mult, acuzatul putea să îşi recunoască vinovăția şi să-şi propună el însuşi pedeapsa. Atunci acesta avea posibilitatea să-i convingă pe judecători să i se dea o pedeapsă mai blândă, în loc de pdeapsa cu moartea putea să-şi propună exilul, în loc de exil putea să scape cu o amendă, sau în loc de o amendă mai mare cu o amendă mai mică.

Acuzatorii lui Socrate erau Meletos şi Lykon, un poet şi, respectiv un orator, ambii mediocri şi obscuri, fără un nume în cetate. Dar în spatele lor se afla Anytos, proprietarul bogat al unor ergasterii şi om cu influență politică, pe care Socrate l-a admonestat odată în public că îşi educă fiul numai în scopul unei vieți mercantile, aşadar un individ despre care putem spune că îl acuza pe Socrate din ranchiună personală[16]. În acest caz, nu averea care ar fi putut fi confiscată de la Socrate a fost lucrul care i-a tentat

---

16 Bertrand Russell, *Istoria filosofiei occidentale,* vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 102.

pe denunțători, știut fiind faptul că Socrate era un om sărac, ci dorința de răzbunare a fost mobilul denunțării.

Capetele de acuzare erau ticluite în așa fel, încât să nu poată fi respinse de către Socrate cu dovezi clare ci, dimpotrivă, să producă în mintea publicului o oarecare ambiguitate. Prima acuzație: Socrate nu recunoaște zeii Athenei. O acuzație de impietate putea să facă o puternică impresie asupra cetății, mai ales că filosofii aveau o reputație proastă în această privință, în memoria cetățenilor Athenei fiind încă proaspete cazurile altor doi gânditori, Anaxagos și Protagoras, care au fost judecați cu ceva vreme mai-nainte pentru exact același delict, lipsă de pietate față de zei, găsiți vinovați și condamnați la exil. Și mai ales, că Socrate însuși credea în zei, de fapt într-un singur Zeu atotputernic[17], vorbea despre Zeu la singular și cu articol hotărât, dar totodată a fost auzit frecvent în cetate ironizând figurile divine antropomorfe, „cu pasiuni de rând și biografii de scandal"[18]. A doua acuzație: Socrate introduce zei noi. Era vorba în realitate de celebrul *daimon,* pe care Socrate pretindea că îl are și care era ca o voce a conștiinței sale ce îl oprea să facă anumite lucruri, daimon care acționa deci ca o instanță interioară prohibitivă. Și aici mulțimea, instigată de imaginația răuvoitoare a acuzatorilor, poate să facă foarte ușor o confuzie primejdioasă, anume să credă că demonul personal al lui Socrate este de fapt o nouă divinitate introdusă ilicit în pantheonul atenian. A treia acuzație, și ea gravă în sine: Socrate corupe tineretul. Aparențele pledează din nou împotriva lui Socrate. Intr-adevăr, existau tineri fascinați de personalitatea

17 Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor,* Ed. BOR, București, 1982, p. 276.

18 Platon, *Opere,* vol. I, ed. cit., p. 10.

acestui învățător care, spre deosebire de sofişti, nu cerea nici o plată pentru învățătura sa, şi îl urmau cu pasiune, neglijând activitățile lucrative şi neascultând de părinți, ba chiar îl imitau, punând şi ei întrebări cu scopul de a-şi pune interlocutorii în dificultate. În realitate, cu tinerii dornici de perfecționare, Socrate vorbeşte prietenos, cu simpatie, încercând să ajungă împreună la ideea de înțelepciune (precum de exemplu în dialogul *Charmides*), dar cu puternicii zilei, plini de suficiența succesului lor şi convinşi că sunt atotştiutori, el este de o ironie necruțătoare. Aceştia îşi recunosc cu greu înfrângerea în aceste bătălii ale inteligenței şi nu i-o vor ierta lui Socrate niciodată, motiv suficient ca să voteze pentru condamnarea lui.

Dialogul platonic *Apărarea lui Socrate* este structurat în trei părți[19]. Prima parte o reprezintă apărarea propriu-zisă. Socrate combate mai întâi calomniile care circulau de mai multă vreme pe seama lui, după care răspunde direct actului de acuzare. Privind afirmația despre influența sa negativă asupra tineretului, o impresie aflată în sfera indemonstrabilului, Socrate o combate arătând lipsa de seriozitate a acuzației, respectiv punând nişte întrebări care îl fac pe acuzatorul Meletos să debiteze enormități. Cu referire la acuzația de *asebia,* de lipsă de evlavie față de zei şi de introducerea de divinități noi, Socrate se apără, zicând că nu poate fi acuzat de ateism, de vreme ce este acuzat în acelaşi timp că ar crede şi în divinități noi. Dimpotrivă, Socrate arată că el este un om profund credincios, de vreme ce toată viața lui, de la douăzeci la şaptezeci de ani, nu a făcut altceva decât să respecte porunca Zeului, ceea ce explică de fapt îndeletnicirea lui de zi cu zi.

---

19 Idem, p. 12.

Se ştia că în tinereţe, undeva în jurul vârstei de douăzeci de ani, Socrate a consultat oracolul lui Apollo de la Delphi, prin care Zeul i-a transmis că el, Socrate, este cel mai înţelept dintre oameni[20]. Acest fapt l-a pus într-o serioasă încurcătură. Dacă Socrate ar fi crezut fără îndoieli şi în mod necondiţionat că el este cel mai înţelept dintre oameni, ar fi riscat să devină prezumţios şi să întâlnească totuşi, odată şi odată, pe altcineva mai înţelept decât el. Apoi chestiunea mai era relativă şi într-altfel, de vreme ce înţelepciunea nu se poate măsura precis, cu vreun etalon transsubiectiv. Pe de altă parte, dacă nu ar fi luat în seamă ce i-a spus oracolul şi nu s-ar fi crezut înţelept, poate chiar cel mai înţelept dintre concetăţenii săi, asta ar fi însemnat să nesocotească însuşi cuvântul Zeului, abia atunci dovedindu-se vinovat de lipsă de evlavie faţă de zei. Lui Socrate, acest oracol i-a marcat destinul, i-a schimbat total felul de viaţă. Din acest punct încolo, până la sfârşitul vieţii, Socrate nu a mai făcut nimic altceva, şi-a abandonat inclusiv bănoasa şi promiţătoarea meserie de sculptor, a trăit ca un om sărac, mulţumindu-se cu puţin, dar căutând neîncetat pe un altul mai înţelept decât el. Stătea toată ziua în piaţa publică, intra în vorbă cu oameni de toate condiţiile, pe subiecte dintre cele mai diverse, punând întrebări simple dar inscusite şi ajungând în final la o vădită lipsă de înţelepciune a interlocutorilor săi. In acest fel s-a ales cu reputaţia, nedreaptă în sine, de om lipsit de evlavie faţă de zei şi de corupător al tineretului. Totodată, şi-a atras din partea unora o duşmănie de moarte, dar şi-a urmat neclintit destinul decis de către Zeu. Aici l-a găsit, la datorie, în

20 Diogene Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 167.

agora, la vârsta de şaptezeci de ani, procesul şi condamnarea sa la moarte.

Partea a doua a *Apărării lui Socrate* coincide de fapt în conținut cu partea a doua a procesului. După prima parte s-a votat şi, cu o majoritate de doar treizeci de voturi, Socrate a fost găsit vinovat. Din 502 judecători, 221 au votat pentru achitare, iar 281 au votat pentru condamnare. După o pauză, a urmat partea a doua a şedinței de judecată, în care urma să se stabilească felul pedepsei. Acuzarea cerea pedeapsa maximă, condamnarea la moarte. Nişte prieteni bogați, între alții Criton (unchi al lui Platon), vor să se pună chezaşi pentru Socrate şi să plătească pentru el o amendă uriaşă, de 30 de mine, echivalentul a aproximativ 13 kg de aur în termenii noştri de azi. I se dă cuvântul lui Socrate, ca să-şi propună şi el felul pedepsei. Şi aici – stupoare! Socrate cere, drept pedeapsă, ca să fie hrănit în pritaneu pentru tot restul vieții.

În Athena antică, Prytaneum-ul era o clădire publică amplasată în imediata vecinătate a pieței publice numită agora, aici erau găzduiți prytanii, cei mai înalți magistrați ai statului, pe durata mandatului lor de un an, aici era întreținut focul sacru, care nu se stingea niciodată, simbol al continuității eterne a cetății, aici erau păstrate cheile de la încăperile unde era depozitat tezaurul şi sigiliul statului, dar aici erau găzduiți şi oaspeții cei mai de seamă, regi străini sau ambasadori ai statelor prietene, după cum tot aici se acorda cea mai înaltă distincție posibilă, „hrănirea în prytaneu”, care se conferea unor cetățeni cu merite cu totul extraordinare pentru viața cetății, de exemplu câştigătorii la Jocurile Olimpice sau generalii întorşi victorioşi din război[21].

---

21 Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației,* vol. 1, ESE, Bucureşti, 1985, p. 570.

Aşadar, la proces Socrate a propus drept pedeapsă pentru sine nici mai mult nici mai puțin decât ca el să fie „hrănit în prytaneu” pentru tot restul vieții! Asta a cerut-o Socrate, un om vestit în toată lumea antică pentru înțelepciunea, caracterul, modestia, simplitatea modului de viață şi simțul măsurii, trăsături care îi erau definitorii. Pedeapsa pe care şi-a propus-o Socrate, aceea de a i se acorda cele mai mari onoruri, a căzut în mijlocul adunării ca trăznetul din senin, a venit ca o sfidare imensă şi total nesăbuită la adresa Tribunalului celor cinci sute, care a votat imediat pentru condamnarea sa la moarte. Intersant este că numărul de voturi pentru condamnarea lui la moarte este mai mare cu optzeci de voturi, decât numărul de voturi date pentru vinovăția lui de principiu, în prima fază a procesului. Cu alte cuvinte, un număr de optzeci de judecători care au votat în prima fază a procesului pentru nevinovăția lui Socrate, s-au răzgândit după ce Socrate a sfidat tribunalul şi au votat în a doua fază pentru condamnarea lui la moarte. Faptul spune multe despre capacitatea unui tribunal, chiar cu un număr imens de jurați, de peste cinci sute, de a-şi menține obiectivitatea şi caracterul impersonal al actului de Justiție, dar şi despre gestul sinucigaş al lui Socrate, de a pretinde în sfârşit ceea ce i s-ar fi cuvenit cu adevărat.

Partea a treia a *Apărării lui Socrate* nu mai este rostită în fața tribunalului. Imediat după pronunțarea sentinței, şedința se ridica, iar Socrate a mai stat de vorbă cu câțiva prieteni şi discipoli, precum şi cu cei care au votat în favoarea sa, până ce arhonții mai erau ocupați să dea dispozițiile necesare pentru ducerea lui la închisoare. Pe aceştia Socrate îi consolează, zicându-le să nu

fie trişti, atâta vreme cât noi nu ştim dacă moartea este un lucru bun sau rău.

Spre finalul *Apologiei* scrisă de Platon, Socrate ni se arată în toată măreția sa etică. Le spune discipolilor săi că nu de moarte trebuie să ne fie frică, ci de nedreptate, nu de moarte trebuie să fugim, ci de ticăloşie. Moartea vine oricum şi nu depinde de voința noastră să scăpăm de ea, moartea îi ajunge din urmă în primul rând pe cei mai bătrâni şi mai greoi. Cu toate acestea, de ticăloşie, deşi depinde de voința noastră, scăpăm mai greu decât de moarte, căci „ticăloşia fuge mai repede decât moartea”[22]. Tentația ticăloşiei ne urmăreşte tot timpul vieții şi îi ajunge din urmă chiar şi pe cei mai iuți şi mai aprigi oameni. Ticăloşia trebuie să fie un duşman mai de temut decât moartea, pentru că moartea ucide trupul brusc, în timp ce ticăloşia ucide sufletul lent, pe tot parcursul vieții. El, Socrate, pleacă din lumea aceasta osândit pe nedrept, dar pe judecătorii care au votat pentru condamnarea lui la moarte îi osândeşte Adevărul, ca pe unii vinovați de ticăloşie şi nelegiuire[23].

În fine, s-ar putea pune inclusiv problema în ce măsură dialogul platonic respectă realitatea istorică a procesului lui Socrate sau, cu alte cuvinte, în ce măsură avem aici idei care aparțin efectiv lui Socrate şi dacă nu cumva Platon a consemnat şi idei proprii, diferite de cele ale lui Socrate. Această problemă pare, pe de o parte insolubilă, pentru că ar fi impropriu să secționăm dialogurile după acest criteriu: ce aparține aici lui Socrate şi ce lui Platon, sau în ce măsură Socrate este o persoană reală şi în ce

---

22 Platon, *Opere,* vol. I, Ed. cit, p. 41.

23 Ibidem.

măsură este un personaj literar creat de către Platon. Pe de altă parte, avem de fapt nu o problemă reală ci o pseudoproblemă, pentru că ceea ce importă aici este substanța etică enunțată de către personajul Socrate.

După cum se ştie, imediat după moartea lui Socrate, Platon a părăsit Athena, trăind o vreme în cetatea Megara, din cauza acestei condamnări nedrepte, dar şi de teamă ca nu cumva atenienii să se răzbune pe apropiații lui Socrate. Foarte curând însă ostilitatea contra prietenilor lui Socrate a încetat, iar Platon a putut să se reîntoarcă acasă. Mai mult decât atât, la puțin vreme după toate acestea, atenienii au regretat puternic această condamnare vădit nedreaptă, apoi mulțimea s-a întors furioasă împotriva acuzatorilor şi i-a pedepsit. Potrivit tradiției, Meletos a fost condamnat la moarte, iar Anytos şi Lycon la exil[24]. Acestea sunt împrejurările în care Platon şi-a scris *Apărarea lui Socrate,* la trei ani după evenimente[25]. Procesul lui Socrate era încă prezent în mod semnificativ în memoria atenienilor, iar Platon nu ar fi putut să scrie o *Apărare* esențial diferită de cea rostită efectiv de către Socrate în fața tribunalului.

Poziția etică a lui Socrate, aşa cum este aceasta expusă de către Platon, se degajează cel mai pregnant din dialogul *Criton,* dialog care, alături de *Apărarea lui Socrate,* constituie două momente succesive ale aceluiaşi subiect, judecarea, condamnarea şi execuția lui Socrate. Acțiunea dialogului se petrece cu trei zile înainte de execuție. Criton, un prieten apropiat al lui Socrate, pătrunde în închisoare şi încearcă să-l convingă pe Socrate să evadeze. Criton

---

24 Diogene Laertios, op. cit., p. 168.

25 Platon, *Opere,* vol. I, ed. cit., p. 11.

era dispus să pună o sumă uriaşă de bani în joc, pentru a mitui temnicerii şi sicofanții, ca evadarea să decurgă fără probleme, iar evadatul urma să trăiască în exil, într-o altă cetate. Singurul care se opune propriei evadări este Socrate. Se pot remarca aici două tipuri de discurs, discursul *patetic* al lui Criton, căruia i se opune discursul *etic* al lui Socrate. Arhitectura discursului socratic este alcătuită din enunțarea unor principii (*arhé)*[26]*,* care denotă originarea eticii socratice în metafizic.

Primul principiu enunțat de către Socrate se referă la opoziția între „părerea celor mulți", o opinie (doxa) nediferențiată şi lesne schimbătoare, care denotă lipsa unei moralități conştientă de sine, dar care totodată reprezintă o tradiție cutumiară, o lege nescrisă ce reglementează raporturile sociale şi de care oamenii trebuie să țină seama. Acestei *doxa* Socrate îi opune judecata morală elaborată şi reflexivă, *logos*. Pe simpla opinie se grefează modul de a trăi la întâmplare, fără norme morale conştiente şi statornice, iar pe judecata etică conştientă se fundamentează modul de a trăi în conformitate cu ideea de bine, un mod de viață care nu admite fapte nedrepte sau imorale[27]. Abia după ce este admis şi statornicit acest principiu, poate fi pusă în discuție propunerea lui Criton, ca Socrate să evadeze din închisoare, propunere care, evident, cade la verificarea dacă este sau nu conformă cu principiul Dreptății.

Potrivit cu un alt principiu etic al lui Socrate, individul îşi datorează propria sa viață legilor cetății, iar dacă aceste legi nu-i convin, el este liber să plece şi să se stabilească în altă cetate. Dar, de vreme ce a ales să rămână, el trebuie să respecte legile

---

26 Idem, p. 55 şi urm.

27 Ibidem.

în mod absolut şi necondiţionat, să aibă un respect de tip religios faţă de legi. Acest principiu socratic iese cu atât mai mult în evidenţă, cu cât era enunţat în perioada de vârf a activităţii marilor sofişti, Protagoras (485-410 î.H.) şi Gorgias (487-380 î.H.). Enunţând principii precum că „omul este măsura tuturor lucrurilor" (Protagoras), sau că cunoaşterea umană este cu totul relativă, dacă nu chiar imposibilă (Gorgias), sofiştii au fost primii din istorie care „au desacralizat legea"[28], adică au redus-o la un simplu obicei sau convenţie stabilită între oameni. Consecinţele sunt importante şi îi pot conduce pe oameni să facă din drept nedrept şi invers, în funcţie de interesul fiecăruia. De exemplu, în *Republica* lui Platon apare un sofist, pe nume Trasymachos, care ajunge să definească dreptul ca folos al celui mai puternic, apoi Callicles din acelaşi dialog ajunge la nihilism juridic, susţinând că este în natura lucrurilor ca cei puternici să îi domine pe cei slabi, iar omul abil şi curajos va ocoli legile şi va face el însuşi legea.

În acest context istoric, Socrate reafirmă respectul sacru faţă de lege, recurgând la un artificiu retoric celebru, numit „prosopopeea" (personificarea) legilor. Legile sunt considerate ca şi cum ar fi o persoană, care i se adresează lui Socrate, în ipoteza că acesta ar vrea să evadeze, şi îi întocmesc acestuia un adevărat rechizitoriu. „Prin fapta ta (adică prin intenţia de evadare) tu, Socrate lucrezi, atât cât atârnă de tine, la peirea noastră, a Legilor şi, prin consecinţă, a Cetăţii. Căci o Cetate în care Legile nu sunt respectate şi în care sentinţele date nu mai au nici o putere, ci îşi pierd autoritatea şi efectul prin simpla voinţă a unor persoane particulare, acea Cetate nu mai poate dăinui şi este menită prăbu-

---

28 Ştefan Georgescu, *Filosofia dreptului,* ed. ALL, Bucureşti, 1999, p. 17.

şirii”[29]. Dacă Legile au aflat de cuviință să-l dea pieirii pe Socrate, socotind că aşa este drept, Socrate la rândul lui nu poate să de pieirii Legile şi Cetatea lui, nici măcar „atâta cât atârnă de el”. Legile constituie o valoare supremă în raport cu individul. Deşi el însuşi a fost condamnat pe nedrept, Socrate pune mai presus conceptul etern de lege față de eşecul ei vremelnic. Avem aici morala lui Socrate, aşa cum este ea prezentată în unele dialoguri platonice, o morală în care universalul (Legea de exemplu) are preeminență asupra particularului (individul Socrate), realitatea ideatică asupra aparenței.

2. 4. Literatura ca „știință” despre fericire

1. Înainte de toate, considerăm că ar fi util să arătăm conținutul noțiunii de „eudemonism”, aşa cum s-a impus aceasta încă din antichitate. Termenul, tradus la noi prin „fericire”, vine din greaca veche şi este exprimat printr-un substantiv compus: *eu* + *daimon*, ceea ce defineşte pe omul care are pe lângă el un zeu („daimon”), care este bun („eu”), care îi este favorabil şi care îi procură oportunități aducătoare de fericire, o stare la care omul nu ar putea ajunge prin propriile sale eforturi, fără ajutorul zeului30.

Aristotel acceptă opinia mulțimii care spune că scopul omului, sensul vieții lui este eudemonia[31], adică fericirea. La origine termenul însemna, cum am arătat mai sus, „vegheat de un geniu

29 Platon, *Opere,* vol. I, ed. cit., p. 70.

30 Stella Petecel, în Note la Aristotel, *Etica Nicomahică,* ESE, Bucureşti, 1988, p. 272.

31 Aristotel, *Etica Nicomahică,* ed. cit., p. 10.

bun", dar în greaca comună cuvîntul desemna mai mult norocul, şansa, cu referire la prosperitatea exterioară. După opinia lui David Ross, traducerea convențională a termenului eudemonie prin „fericire" este improprie, căci „fericire" desemnează o stare afectivă, diferită de „plăcere" doar datorită sugestiei sale de permanență, profunzime şi seninătate[32], iar Aristotel insistă asupra faptului că eudemonia este un gen de activitate; că ea nu este de fapt plăcere, chiar dacă plăcerea o însoțeşte în mod natural.

Despre eudemonie sau fericire, Aristotel este de acord că părerile sunt contradictorii şi că mulțimea nu o explică la fel ca învățații[33]. Unii cred că a fi fericit înseamnă să ai partea de bunuri vizibile şi clare, precum plăceri, bogății sau onoruri. Alții văd fericirea ca pe înlăturarea unei privațiuni sau neajuns. De exemplu, omul bolnav va privi fericirea ca pe starea de sănătate, săracul ca pe bogăție, ignorantul ca pe condiția de a fi cultivat ş.a.m.d. Există şi oameni care concep fericirea conform modului de viață pe care şi-l aleg. Mulțimea cea mai obtuză va situa fericirea exclusiv în plăcere şi va vădi înclinația spre o viață de desfătări.

Există în fapt, arată Aristotel, trei moduri de viață care ies pregnant în evidență: (a) hedonismul cel mai vulgar, (b) implicarea în treburile publice şi (c) viața contemplativă[34]. Majoritatea oamenilor năzuiesc spre plăcere, dar acesta este un scop pentru sclavi sau animale. O variantă mai bună o constituie cea în care omul năzuieşte spre onoare; aceasta este obiectul vieții politice. Dar onoarea depinde mai mult de cel care o acordă decît de cel

---

32 David Ross, *Aristotel,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 183.

33 Aristotel, op. cit., p. 10.

34 Idem, p. 11.

care o primeşte, în timp ce scopul vieţii trebuie să fie ceva care este doar al nostru. Onoarea pare să fie dorită ca ceva care ne asigură propria noastră virtute, iar virtutea este probabil mai cu adevărat scopul vieţii politice. Dar virtutea este compatibilă şi cu inactivitatea, cu sărăcia şi suferinţa, iar din cauza acestora ea nu poate să fie adevăratul scop. Unii oameni, pe de altă parte, urmăresc bogăţia, dar aceasta e un mijloc şi nu un scop. Aşadar, după Aristotel, viaţa în contemplare este cel mai înalt scop.

Platon a propus ceva mai abstract decât aceste bunuri evidente, o Idee a Binelui, care e sursa întregului Bine care se găseşte în univers. Contra lui Platon, Aristotel argumentează (a) că „binele" nu are un sens comun tuturor aplicaţiilor sale. Cu toate acestea, el nu poate afirma că folosirea sa este pur şi simplu echivocă. El face un compromis sugerînd că toate cele bune indică sau derivă de la un singur bine (binele din categoria substanţei, bunătatea lui Dumnezeu sau a intelectului), sau că ele sînt una prin analogie — binele dintr-o categorie este pentru alte lucruri din aceeaşi categorie cum e binele din altă categorie faţă de alte lucruri din acea categorie. El argumentează, după cum ar fi argumentat cu privire la orice Formă sau Idee platoniciană, că (b) nu există Formă a binelui separată de manifestările ei concrete. Şi (c) dacă ar fi existat, ar fi fost nefolositoare pentru scopurile practice; binele pentru om este cel mai răspîndit bine, contemplarea căruia ne va ajuta în viaţa de toate zilele[35].

Există două caracteristici pe care trebuie să le aibă binele pentru om. El trebuie să fie ultim, ceva care este ales întotdeauna numai de dragul lui, niciodată ca mijloc spre altceva. Şi trebuie

---

35 David Ross, op. cit., p. 184.

să fie suficient în sine, ceva care doar prin sine face viața demnă de a fi aleasă. Ambele caracteristici aparțin eudemoniei. Dar mai trebuie încă să răspundem la ce înseamnă fericirea. Pentru a fi în stare să răspundă la această întrebare, Aristotel introduce noțiunea platoniciană de lucrare sau funcție. El se întreabă, în fond, ce fel de viață i-ar da omului satisfacția maximă, dar pentru a răspunde la acest lucru el găseşte necesar să întrebe care este funcția caracteristică a omului, întrebarea este împrumutată din arte, iar în cadrul lor ea admite un răspuns simplu. Nu e nici o dificultate în a observa faptul că funcția unui cântăreț din fluier este aceea de a cânta din fluier sau că aceea a unui topor este de a tăia. Cu privire chiar la părți ale organismului uman, ochiul sau mâna, este simplu de văzut la ce folosesc ele. Nu este uşor a vedea care este funcția specifică omului. Aristotel răspunde la întrebare prin a lua în considerare ceea ce doar omul poate face. Creşterea şi reproducerea ne este comună nouă cît şi animalelor şi plantelor, iar senzația, nouă şi animalelor, dar nici una dintre acestea nu poate fi funcția caracteristică, specifică exclusiv omului.

Dar în om există o facultate mai înaltă supra-adăugată acestor facultăți, pe care Aristotel o numeşte autarhia, „ceea ce are un plan sau o regulă proprie[36]». In cadrul acesteia există o subfacultate care înțelege planul şi una care se subordonează lui. Eudemonia trebuie să fie viața acestei facultăți. In al doilea rînd, eudemonia trebuie să fie activitate, nu simplă potențialitate. In al treilea rînd, ea trebuie să fie în acord cu virtutea sau, dacă există mai multe virtuți, cu cea mai bună şi mai desăvîrşită dintre ele. Şi

36 Aristotel, op. cit., p. 16 şi urm.

în al patrulea rînd, ea nu trebuie să se manifeste doar pe parcursul unor perioade scurte, ci de-a lungul întregii vieți.

Această definiție este confirmată de concepțiile comune asupra eudemoniei şi în acelaşi timp ea le perfecționează. S-a susținut că eudaimonia este virtute; Aristotel afirmă că este acel gen de acțiune pentru care virtutea reprezintă tendința. S-a susținut că ar fi plăcerea; Aristotel afirmă că este în mod necesar însoțită de plăcere. S-a susținut că ar fi prosperitate exterioară; Aristotel afirmă că fără o măsură a prosperității un om nu poate exercita activitatea cea bună care este eudaimonia. Astfel, principalele elemente din noțiunea comună a eudaimoniei sunt admise în definiția sa. Virtutea este izvorul din care răsare activitatea cea bună, plăcerea este însoțitoarea ei naturală, iar prosperitatea este precondiția ei normală.

Acest fapt are o anumită importanță pentru a explica modul specific în care Aristotel prezintă relația în Ideea de Bine şi fericire. În accepțiunea lui Aristotel, fericirea este starea unui om care acționează, care însoțeşte sau urmează unei activități conforme cu natura sa. Arta de a fi fericit este subordonată cunoaşterii naturii umane. Pentru a descoperi această cunoaştere, noi trebuie să vedem ce ne este propriu corpului nostru, dar mai cu seamă sufletului nostru.

Esența noastră umană, sau „forma" noastră în înțeles aristotelic, ceea ce îi diferențiază în chip egal pe toți oamenii față de alte ființe, chiar mai apropiate, față de animale de exemplu, este sufletul şi proprietățile sale. Corpul nostru dimpotrivă, nu este altceva decât un fragment din lumea materială care nu ne defineşte deloc şi care poate să aparțină şi altor ființe, în afară de

noi, oamenii. Comportamentul care trebuie să ne procure cea mai mare fericire va fi deci conform cu natura sufletului nostru. Dar proprietatea fundamentală a sufletului va fi rațiunea şi conştiința binelui, adevărului şi frumosului. Prin urmare virtutea va fi comportamentul conform cu natura rațională a sufletului[37]. Desigur, Aristotel nu va susține enormitatea potrivit căreia fericirea nu are nici o legătură cu bunăstarea trupului. Dimpotrivă, el va recunoaşte că bunăstarea materială este o condiție a fericirii noastre, în măsura în care starea noastră trupească permite o sănătoasă activitate a sufletului, exercitarea deplină a facultăților sale.

În *Metafizica* sa, într-un pasaj aflat spre finalul acestei opere (cartea a XII-a, 1072b – 1073a), prea puțin remarcat şi prea puțin comentat până acuma de către exegeți, Aristotel ridică inclusiv problema vieții veşnice şi a fericirii celei mai depline, de asemenea veşnice, problemă intens valorificată ulterior de către creştinism. Acest pasaj este de fapt o încoronare a gândirii metafizice a lui Aristotel.

Recapitulând ideile aristotelice disipate în tot întinsul scrierilor sale, putem arăta sintetic că viața omului comportă trei nivele etajate: (a) la baza piramidei se află nivelul vegetativ, pe care noi îl avem în comun cu plantele şi animalele, şi care constă în hrănire (*trophein*), în schimb de materii cu natura înconjurătoare; (b) nivelul cunoaşterii prin simțuri (*aisthesis*), pe care îl avem în comun cu animalele, şi care constă în schimb de impresii senzoriale cu mediul înconjurător; şi (c) nivelul cunoaşterii prin idei (*episteme*), care este numit de către Aristotel şi „viață contempla-

37 Idem, p. 28.

tivă"[38], specifică doar oamenilor şi lui Dumnezeu şi care, pentru oameni, constă în schimb de idei cu divinitatea. Dumnezeu este înțeles aici, aristotelic, ca „Principiu" (*Arché*), ca „Prim mişcător" (*Proton kineoun)*, cauză absolută a mişcării, „Mişcătorul nemişcat" care mişcă lucrurile spre mai bine.

Aristotel scrie textual: „Viața contemplativă a lui Dumnezeu este cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă oamenilor ne sunt hărăzite doar puține clipe de acest fel"[39]. Dumnezeu este „gândirea în sine care are ca obiect cel mai mare Bine", El este „gândirea care se gândeşte pe sine, prin participare la inteligibil". Cu alte cuvinte, Dumnezeu trăieşte neîntrerupt şi veşnic în viață contemplativă, respectiv prin contemplare de sine, dar noi oamenii, numai „în puține clipe", putem trăi în viață contemplativă, în puține clipe de grație, inspirație sau iluminare. In aceste momente, noi oamenii ca fenomene „participăm", platonic vorbind, la Ideea însăşi, la Dumnezeu. In sens aristotelic, „actul contemplării este cea mai mare şi mai pură fericire. Divinitatea are parte de această fericire veşnică, iar noi oamenii din când în când". Dumnezeu este viu, „viața îi revine divinității, pentru că actul cunoaşterii este viață, iar divinitatea se confundă cu acest act. Acest act al cunoaşterii, dăinuind în sine, constituie viața desăvârşită şi veşnică"[40].

In acest punct se impune, credem noi, o analogie pe planul gândirii între Aristotel şi Ioan din Patmos, mai binecunoscut ca Sf. Apostol şi Evanghelist Ioan. In Evanghelia după Ioan există

---

38 Aristotel, *Metafizica,* Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 386.

39 Ibidem.

40 Idem, p. 387.

un pasaj cu următorul conținut: „1. Pe acestea le-a grăit Iisus; şi, ridicându-şi ochii la cer a zis: Părinte, a venit ceasul. Preamăreşte pe Fiul Tău, ca şi Fiul Tău să Te preamărească pe Tine. 2. Aşa cum I-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca El să dea viață veşnică tuturor acelora pe care I-ai dat. 3. Iar viața veşnică aceasta este: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe care l-ai trimis" (In, XVII, 1-3). Adică Dumnezeu – Fiul, Iisus Hristos a avut, între altele, misiunea terestră ca să dea viață veşnică (*zoe aionios*)[41] celor care Il cunosc pe El şi care, prin aceasta, prin cunoaşterea Lui, participă la divinitatea Sa. Iar viața veşnică (*zoe aionios*) este definită în gândirea lui Ioan din Patmos cum nu se poate mai simplu, ca fiind cunoaşterea lui Dumnezeu, literal în text: „cunoaşterea singurului Dumnezeu adevărat" (*gi-noscosin se tou monon alethinon Theon* – Ioan, XVII, 3) şi a trimisului său Iisus Hristos.

Nu este locul aici şi nici nu este scopul nostru să ne lansăm în speculații cu privire la această coincidență, la conexiuni, posibi-le influențe sau protocronismul paternității ideii. Este posibil ca definiția enunțată de către Aristotel, cu privire la viața veşnică şi fericirea pe care o poate procura aceasta, să fi cunoscut o oarecare circulație, poate chiar restrânsă şi inițiatică, în mediul de cultură elenistică în care apostolul Ioan, de altfel un mare teolog şi un gânditor cultivat, şi-a elaborat Evanghelia sa. Important este că echipolența evidentă a celor două mici pasaje, din *Metafizica* lui Aristotel şi din Evanghelia după Ioan, a fost semnalată aici în pre-mieră şi că ambele fragmente dau seamă despre un anumit mod în care oamenii înțeleg şi caută fericirea.

---

41 ⋆⋆⋆ *The Greek New Testament,* Deutsche Bibelgesellschft, Stuttgart, 1994.

2. Desigur, eudemonismul poate să aibă şi alte înțelesuri decât cel aristotelic, Practic, în perioada imediat următoare lui Platon şi Aristotel a apărut şi o altă problemă: cum se poate atinge starea eudemonică, adică fericirea? Ce este de fapt fericirea? Este suficient să avem conştiința faptului că acțiunile noastre sunt conforme cu virtutea, cu ideea de bine, pentru a fi fericiți? Sau nu cumva fericirea constă în satisfacerea dorințelor noastre individuale, în atingerea senzației de plăcere, cu alte cuvinte în hedonism? Cu timpul s-a ajuns ca termenul „eudaimonia", prin care noi desemnăm fericirea, să capete un înțeles moral opus idealismului etic, să cantoneze în satisfacerea plăcerii, în hedonism.

Primul care a teoretizat hedonismul a fost Platon, în *Gorgias* (491a – 492c). Aici omul este conceput ca un vas, sub raportul dorințelor sale[42]. Satisfacerea unei dorințe era văzută ca un proces de umplere a vasului, iar dispariția dorinței după satisfacerea ei ca unul de golire. Dar niciodată nu se întâmplă ca omul să nu dorească nimic, deci vasul este supus neîncetat umplerii şi golirii. Vasul nu se uzează, după cum omul nu oboseşte să-l umple şi să-l golească.

Dar dacă fiecare individ îşi caută fericirea în felul său, şi are această îndreptățire, atunci nu se mai poate face teorie etică, pentru că diversitatea lucrurilor prin care oamenii cred că devin fericiți este practic nelimitată. Toți oamenii caută fericirea prin mijloace nu doar diverse, ci chiar contradictorii. Inclusiv sinucigaşul se află tot în căutarea fericirii – spune Blaise Pascal – prin acest

---

42 Platon, *Opere,* vol. I, ESE, Bucureşti, 1975, p. 349 şi urm.

dureros, ultim şi funest gest el sperând că va trece de la o stare prezentă de mare nefericire la alta mai puţin nefericită[43].

O altă interogaţie: este hedonismul opus eudemonismului, sau este doar un caz particular de eudemonism? O analiză istorică a noţiunilor va arăta că, de fapt, este şi una şi alta. Pe de o parte, sensul termenului „hedoné” este acela de plăcere, iar în plan etic înseamnă a căuta fericirea sub forma plăcerii simţurilor, în timp ce eudemonismul recunoaşte o calitate a fericirii, aceea de a fi ireductibilă la pura senzaţie[44]. Pe de altă parte, la cei mai notorii hedonişti, precum un Epicur sau utilitariştii moderni, se găsesc împreună atât teze hedoniste, cât şi eudemoniste, în sensul propriu al termenilor.

Hedonismul ca filosofie de viaţă are şi el o carieră îndelungată. Primele discuţii privind posibilitatea ca plăcerea să fie scopul ultim al omului au avut loc în climatul de intensă dezbatere care s-a produs odată cu apariţia în scenă a sofiştilor şi a generaţiei lui Socrate[45]. In dialogul platonic *Gorgias*, Socrate dezbate problema cu un sofist pe nume Callicles, care susţine un punct de vedere radical hedonist. In opoziţie cu acesta Socrate argumentează că, odată satisfăcută o plăcere, va apărea imediat alta, iar hedonistul nu va putea fi niciodată îndestulat.

Aristip din Cirene (cca 435-350 î. H.), fost discipol al lui Socrate şi contemporan cu Platon, trece drept întâiul fondator de şcoală hedonistă[46]. Părerile reprezentanţilor acestei şcoli sunt

---

43 Blaise Pascal, *Cugetări,* Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 53.

44 Eugène Dupréel, *Traité de Morale,* PUB, Bruxelles, 1967, p. 15.

45 Francis Peters, *Termenii filosofiei greceşti,* Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 113 şi urm.

46 Diogene Laertios, *Vieţile şi doctrinele filosofilor,* Ed. Academiei, Bucureşti, 1963, p. 181.

expuse pe scurt de către acelaşi doxograf, Diogene Laertios[47]. Potrivit lor, omul este caracterizat fundamental prin două stări: plăcerea şi durerea. Oamenilor, dar şi celorlalte viețuitoare în general, le este plăcută prima stare, iar cealaltă le este respingătoare. Scopul fiecăruia dintre noi este plăcerea, în timp ce fericirea este suma totală a tuturor plăcerilor particulare, atât cele trecute şi prezente, cât şi cele viitoare. Este inutil să căutăm a ierarhiza plăcerile, atâta timp cât o plăcere nu se deosebeşte de altă plăcere şi nici nu se poate spune că ar exista o plăcere mai plăcută decât altă plăcere. Plăcerea o dorim pentru ea însăşi, în timp ce fericirea nu o dorim pentru ea însăşi, ci pentru plăcerile pe care ni le poate aduce. Simpla suprimare a durerii nu este prin ea însăşi o plăcere, după cum absența plăcerii nu este durere. Lipsa plăcerii şi lipsa durerii nu sunt stări de sine stătătoare ale omului, ci sunt numai stări intermediare, de scurtă durată, între momente de plăcere şi neplăcere. Pot să existe unii oameni care să nu aleagă plăcerea, dar acest lucru se întâmplă din cauza perversiunii minții lor. Pot să existe şi plăceri sufleteşti, de exemplu să găsim o plăcere dezinteresată în prosperitatea cetății în care trăim, dar cu toate acestea plăcerile trupeşti sunt mai importante pentru noi decât cele sufleteşti, iar durerile corpului sunt mai rele decât cele ale sufletului. Plăcerile trupeşti pot să provină şi din fapte necuviincioase, pentru că nimic nu este în sine cinstit sau josnic de la natură, ci unele lucruri sunt numite astfel prin convenție şi obicei.

Aici intervine în mod just critica hedonismului. Epicur (341-270 î. H.) vine ceva mai târziu decât şcolile filosofie clasice. Avea

---

47 Idem, p. 182 şi urm.

mai puţin de douăzeci de ani la moartea lui Aristotel şi a trăit într-o perioadă de decadenţă a culturii greceşti.

Epicur a fost un scriitor foarte prolific, dar din păcate de la el ne-au rămas foarte puţine texte, trei scrisori şi o culegere de maxime, toate transcrise de către Diogene Laertios. Prima scrisoare se ocupă cu Fizica, a doua tratează despre Meteorologie, iar a treia are ca obiect felurile de viaţă[48], aici aflându-se substanţa etică a învăţăturilor lui Epicur. In Diogene Laertios, lui Epicur îi este alocată cartea a X-a în întregime. Apoi mai sunt referinţe antice relevante referitoare la Epicur în Clement din Alexandria, *Stromate,* în Athenaios, *Opsăţul înţelepţilor* ş.a.m.d. Despre Epicur se ştie, până azi, că este primul care a împărţit filosofia în trei secţiuni: Logica, Fizica (inclusiv Metafizica) şi Etica[49], o împărţire despre care două mii de ani mai târziu Kant spunea că „este perfect conformă naturii obiectului şi nu avem nimic de ameliorat la ea"[50].

In sfera ontologiei, Epicur depăşeşte modul clasic al antichităţii de a pune problema temeiurilor, de la Anaxagoras la Platon. La Anaxagoras, particule mici şi identice (*homeomer*i) sunt puse în ordine de către Spirit (Nous). La Platon, în *Timaios,* la fel există mici particule rătăcitoare în spaţiu (*aitia planomene*) şi pre-existente, care sunt utilizate de către Demiurg pentru facerea lumii. Epicur însă adoptă teoria atomistă a lui Democrit. Pentru Epicur, lumea este formată din atomi şi vid. In mişcarea lor de sus în jos, atomii deviază (*clinamen*) spontan, accidental, de la direcţia per-

48 Idem, p. 471-472.

49 *** *L'Enciclopedia della Filosofia,* Ed. DeAgostini, Novara, 1996, p. 285.

50 Imm. Kant, *Critica raţiunii practice,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 5.

pendiculară, „ceea ce permite atomilor să se întâlnească între ei şi să dea naştere lumii, urmărind o lege de agregare dependentă de forma lor geometrică şi de masă”[51]. Deci nu vreun Zeu, Nous ori Demiurg combină atomii în vederea producerii ființelor determinate, ci întâmplarea. Acest lucru i-a făcut pe primii gânditori creştini, atunci când se referă la Epicur, să îl judece cu asprime şi să îl acuze că „a pus început ateismului”[52].

In domeniul eticii, Epicur era adeptul unei etici hedoniste, adică al unei etici întemeiate pe plăcere, dar cu precizări importante privind natura plăcerii, de aşa manieră încât apoftegmele lui Epicur ar putea fi considerate totodată o critică a hedonismului din perioada clasică, a hedonismului întemeiat de Aristip. Epicur acordă prioritate unei plăceri mai aparte, o plăcere „liniştită”, numită de către el „catastematică”, şi care constă în absența durerii trupeşti (*aponia*) şi absența tulburării sufleteşti (*ataraxia*), lucruri de care se bucură chiar şi divinitatea[53]. Spre deosebire de Aristip, pentru care o plăcere nu se deosebeşte de o altă plăcere, Epicur operează în primul rând o ierarhizare a plăcerilor. Apoi plăcerea sufletului este considerată de către Epicur, invers față de Aristip, ca fiind superioară în raport cu cea a trupului.

Critica hedonismului, adică evaluarea şi ierarhizarea plăcerilor trebuie făcută după două criterii. Intâi, plăcerile trebuie să fie autarhice, adică să nu mai aibă nevoie de nimic din afară în vederea satisfacerii, iar al doilea plăcerea trebuie să fie ceva „absolut”, adică să nu fie supusă unei variațiuni în timp. Or, hedo-

---

51 *** *L'Enciclopedia della Filosofia,* op. cit, ibidem.

52 Clement Alexandrinul, *Stromate,* Ed. BOR, Bucureşti, 1982, p. 11.

53 Diogene Laertios, op. cit., p. 497.

nismul vechi, în înțelesul lui Aristip, nu întrunea aceste condiții, nu putea să fie autarhic, atâta timp cât plăcerea senzuală depinde de obiectul plăcerii şi nici absolut, deoarece comporta grade cantitative de satisfacere. Potrivit cu aceste criterii ale lui Epicur, cele mai importante plăceri sunt cele care sunt naturale şi necesare, de exemplu să mănânci când ți-e foame, să bei când ți-e sete etc. După unii autori ai antichității, Epicur nu a disprețuit deloc plăcerile simțurilor, anume „Epicur a spus: eu nu pot să concep Binele, dacă suprim plăcerile gustului, cele sexuale, cele auditive sau cele ale formei vizuale în mişcare"[54], dar le-a acordat un loc secundar în ierarhia plăcerilor, socotindu-le plăceri naturale dar ne-necesare. In al treilea rând vin plăcerile care nu sunt nici naturale şi nici necesare, cum ar fi: dorința de a fi bogat, de a fi celebru etc. Aceste din urmă plăceri pot să fie primejdioase, pentru că tulbură seninătatea (*ataraxia*) omului, nu au măsură şi îl lasă pe om mereu nesatisfăcut. După cum se ştie[55], în ceea ce priveşte viața socială, Epicur nu a aprobat activitatea politică, ci numai prietenia, el însuşi trăind într-un cerc restrâns de prieteni şi discipoli, fără a lua parte la viața politică.

Tot ca o poziție critică a lui Epicur față de hedonismul lui Aristip poate fi considerată şi conexiunea pe care cel dintâi o realizează cu divinitatea şi cu ideea de Bine. Un gânditor creştin din perioada primară a creştinismului, l-am numit aici pe Clement din Alaxandria (150 – 215 d. H.) care, deşi în anumite puncte este un adversar al gândirii lui Epicur, relevă că „Epicur defineşte

---

54 Athenaios, *Ospățul înțelepților,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1978, p. 177. Vezi şi Diogene Laertios, op. cit., p. 464.

55 Diogene Laertios, op. cit., p. 465, p. 496.

credința ca o preconcepție a minții, iar preconcepția minții ca un gând proiectat spre ceva evident, spre o idee evidentă despre un lucru. Nimeni nu poate cerceta, nu îşi poate pune întrebări, nu poate avea păreri şi nici nu poate combate fără a avea o astfel de preconcepție"[56], adică o credință şi o cunoaştere prealabilă totodată. De aceea înțeleptul, având o astfel de preconcepție asupra divinității, nu va sacrifica niciodată dreptatea sau adevărul de dragul plăcerii proprii sau de dragul vreunui câştig, pentru că nu poate crede că fapta sa va rămâne ascunsă[57], deci oamenii vor fi drepți de frica pedepsei divine. Insă, după Epicur, „Frunctul cel mai mare al Dreptății este liniştea"[58], iar linştea este ceea ce îl face pe om fericit.

Înțeleptul lui Epicur este cel care ştie ce anume îl face cu adevărat fericit pe om. Ințeleptul îşi poate interzice în mod voluntar anumite plăceri şi îşi poate impune unele neplăceri, şi prin aceasta se vede în ochii tuturor diferența dintre conduita lui şi aceea a oamenilor mai puțin virtuoşi[59]. Acest lucru este posibil pentru că înțeleptul cunoaşte adevărata natură a lucrurilor şi aceasta l-a învățat că unele plăceri atrag după ele suferința, şi că unele suferințe sau privațiuni temporare sunt o condiție pentru o fericire de durată. Ințelepciunea lui va consta într-un anumit fel de discernământ, în ceea ce priveşte recomandarea unor anumite modele de conduită. El va reține ceea ce ne aduce mai multe avantaje

---

56 Clement Alexandrinul, op. cit., p. 122.

57 Idem, p. 298.

58 Idem, p. 405.

59 Eugène Dupréel, op. cit., 16.

decât neplăceri şi va ocoli ceea ce atrage după sine mai mult rău decât bucurie.

In conformitate cu aceste principii, „epicureismul sfârşeşte prin a justifica regulile moralei curente: temperenţa, moderaţia, respectul faţă de lege, facerea de bine şi prientenia[60]". Epicureismul se reduce în fond la o morală a prudenţei. Având puterea de a se abţine de la toate acţiunile din care pot rezulta neajunsuri, înţeleptul lui Epicur îşi va găsi fericirea în linişte sufletului, pe care şi-o va păstra ţinându-se la distanţă de treburile publice, ca şi de orice intreprindere privată.

3. In modernism şi postmodernism problema privind fericirea şi plăcerea se pune într-un mod cu mult diferit. Atât în modernism cât şi în postmodernism, fericirea nu mai este o problemă strict a individului ci a devenit, la nivel declarativ şi declamativ, o problemă publică, o problemă de ideologie şi demagogie politică, o ocazie de promisiuni atrăgătoare în momentele electorale. Fericirea individului fiind gestionată politic, oferă politicului cea mai perfidă posibilitate de control asupra individului.

Spre a-l face fericit, modernitatea i-a făgăduit omului raiul pe pământ, înfăţişat fie sub forma liberalismului capitalist, fie sub forma totalitarismului colectivist. Ambele proiecte sociale au eşuat sub raport eudaimonic şi spiritual, lăsând în urmă o conştiinţă europeană traumatizată, întrucât a pus partidele politice mai presus decât Biserica şi ideologia mai presus decât Revelaţia[61]. Răul a fost comis în mod ireparabil. Autoritatea Bisericii şi ade-

---

60 Idem, p. 17.

61 Nicolae Iuga, *Bisericile creştine tradiţionale spre o Etică globală,* Ed. Grinta, Cluj, 2006, p. 53-54.

vărurile de credință nu au mai putut fi restaurate pe deplin niciodată. In consecință, mentalitatea postmodernă s-a văzut nevoită să caute, cu o disperare abia disimulată, forme „alternative” de spiritualitate; sectele religioase exotice, sisteme vulgarizate de yoga şi reprezentări păgâne sunt la mare preț. Dominanta etică reală a devenit darwinismul social, deposedarea economică prin înşelăciune şi forță a celor slabi de către cei puternici, la toate nivelurile, de la raporturile interindividuale până la cele interstatale. Aşadar, animalitate în loc de spiritualitate.

Modernitatea a început cu o însetare după rațiune şi a sfârşit cu o saturație raționalistă, fără a găsi însă răspunsuri la întrebările fundamentale ale omului asupra fericirii prorpii. Raționalismul iluminist a eşuat în nihilism consumist. Omul munceşte tot mai eficient, pentru a-şi putea permite să consume tot mai mult sau calitativ altceva – şi consumă mai mult sau calitativ altceva spre a putea munci mai eficient. Cercul se închide. Rentabilitatea ca scop în sine şi crearea unor false nevoi. Rezultatul este un om complet secularizat, pus în mişcare doar de interese de ordin pecuniar.

Dacă ar fi să conceptualizăm, am putea observa că modernitatea se caracterizează prin prezența marilor ideologii iluministe: liberalismul şi comunismul[62]. Epoca modernă s-a fundamentat pe primatul iluminist al ideilor, pe o anumită ordine instituțională, pe afirmarea individualității, pe proprietate privată, libertate şi egalitate a oamenilor în fața legii. Sau, dimpotrivă, pe negarea radicală a ordinii existente şi pe ideea comunizării proprietății, ca premisă care ar face posibilă înlăturarea exploatării economice.

---

62 Andrew Gamble, *Politică şi destin,* Ed. Antet, Bucureşti, 2005, p. 19.

Idei pe care postmodernismul le descompune, considerându-le „metanarațiuni” ilicite.

Istoria şi cunoaşterea istoriei aveau de asemenea în modernism o importanță aparte, deoarece evenimentele trecutului aveau un sens pentru prezent[63]. Din punctul de vedere al prezentului, evenimentele din trecut trebuiau cercetate şi cunoscute, în măsura în care consecințele lor se regăseau în atingerea obiectivelor prezentului. Cunoaşterea prezentului presupunea cunoaşterea faptelor din trecut ca pe o condiție indispensabilă. Iar faptele din trecut care s-au consumat fără să fi produs consecințe importante pentru prezent, sunt fapte care țin de ordinul accidentalului, lipsite de sens şi ca atare neinteresante pentru cunoaşterea istoriei. Totodată, cunoaşterea trecutului relevă un sens nu doar pentru prezent, ci şi pentru viitor. Aşa s-a născut grandioasa idee hegeliană, că istoria în ansamblu are un sens şi că acesta ar fi progresul către libertate. Aceasta a fost paradigma dominantă până la începutul secolului XX.

Postmodernismul în plan ideologic înseamnă, dimpotrivă, o respingere radicală a trecutului[64], deconstrucția oricărei componente a culturii fiind marota sa fundamentală. In postmodernism, trecutul nu trebuie să existe ca un ceva care ar avea o consistență de sine stătătoare, ci trebuie deconstruit, resemnificat ca fiind nesemnificativ, pentru a-i elibera pe oamenii din prezent de concluziile la care trecutul i-ar putea obliga. In politică, postmoderniştii susțin că nu există un criteriu obiectiv de evaluare, ci toate pozițiile sunt subiective şi arbitrare. Politica a devenit o

---

63 Nicolae Iuga, *Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei,* Ed. Limes, Cluj, 2008, p. 120.

64 A. Gamble, op. cit., p. 18.

preocupare frivolă şi lipsită de însemnătate pentru modul în care oamenii de rând îşi trăiesc viața. Se crează ceea ce s-a numit „o nouă generație de stiluri politice, care caută să respingă trecutul şi tradițiile ideologice"[65].

Nu mai există o istorie şi o identitate fixă, ci totul se relativizează: națiunea, religia, etnia, doctrinele politice şi chiar sexul. Se pretinde politicii şi politicienilor să se adecveze în raport cu aceste identități labile şi volatile, renunțând la fermitate şi consecvență ideologică. Partidele şi personalitățile care fac politică nu mai trebuie să fie preocupate de principii şi identitate doctrinară, ci de imagine. Este adevărat, postmodernismul se acordă prioritar cu politicile liberale, dar dacă toate pozițiile politice pot fi considerate ca fiind la fel de adevărate sau false, atunci susținerea totalitarismului apare ca fiind la fel de legitimă ca şi aceea a liberalismului. SUA au făcut deja paşi importanți într-o direcție neototalitară.

Un contemporan şi un observator atent al mistificărilor naziste, l-am numit aici pe psihologul şi filosoful Karl Jaspers, a descris detaliat, în perioada imediat postbelică, mecanismele psihologice ale manipulării totalitare într-o manieră valabilă şi azi. Puterea politică de tip totalitar este intens interesată în desființarea culturii istorice, pentru că „istoria este o sursă a independenței umane, pentru că un om care şi-a rupt punțile cu trecutul trăieşte în pura instataneitate şi se livrează cu mai multă uşurință situației date şi întâmplării"[66], adică este incomparabil mai uşor de manipulat politic. Oamenii au, mai susține Jaspers, o enigmatică înclinație

65 Idem, p. 21.

66 Karl Jaspers, *Texte filosofice,* E. P., Bucureşti, 1986, p. 82.

spre obedienţă, ba chiar fac dovada unei adevărate abjecţii, atunci când se pune problema să aprobe un regim politic dictatorial. Fără o astfel de complicitate a omului de rând, instaurarea dictaturilor nu ar fi fost cu putinţă. Cei mai expuşi să consimtă sunt „apatrizii, dezrădăcinaţii, constrânşi să trăiască de pe azi pe mâine, lispiţi de orizontul unui plan propriu de viaţă... Atari oameni sunt în întregime la cheremul aparatului politic”[67]. Când patria, originea etnică şi familia devin ceva indiferent, când tradiţia este eliminată iar educaţia se reduce exclusiv la însuşirea de cunştinţe utile, la „competenţe”, atunci putem fi siguri că omul se îndreaptă către un abis.

Dacă este adevărat că apatrizii şi dezrădăcinaţii despre care vorbeşte Karl Jaspers sunt cumva constrânşi să se afle la discreţia manipulării politice, există şi o altă tendinţă care crează condiţii propice pentru masificare şi manipulare, anume înclinaţia cvasi-generalizată către un stil de viaţă hedonist.

Hedonismul contemporan constă în consumul nemăsurat. Ieşitul la cumpărături, o activitate tranzitorie în fapt, a devenit un scop în sine, stimulat şi de lumea iluzorie a reclamelor TV. Termenul de shopping a devenit concept şi a căpătat o circulaţie internaţională. Shoppingul devine hobby şi ocupă o parte considerabilă a *loisir*-lui omului de azi. Oamenii intră în supermarketuri, în mall-uri, ca să se relaxeze şi să privească la mărfuri, ca într-o galerie de artă. Doamnele nu îşi mai etalează toaletele la biserică, ci la shopping.

După cum am arătat mai sus, în antichitate hedonismul a fost descris de către Platon (*Gorgias,* 491a – 492c), prin compararea

---

67 Idem, p. 91.

omului cu un vas, sub raportul dorințelor sale. Satisfacerea unei dorințe şi reapariția ei ulterioară sau apariția altei dorințe noi era văzut ca un proces succesiv de „umplere" şi „golire" a vasului. Dar „vasul" omului postmodern nu se umple niciodată. Societatea de consum caută să vândă orice, chiar şi lucrurile inutile, în pofida evidentei lipse de necesitate. Se crează noi mode şi se impun noi modele, prin publicitate excesivă şi specioasă, încât nevoia înlocuirii produsului demodat devansează cu mult orice uzură fizică sau morală. „Moda" a fost definită de către G. B. Shaw ca fiind o urâțenie atât de greu de suportat, încât trebuie schimbată des. Dacă individul nu este îmbrăcat trendy şi dacă nu posedă lucruri de ultimă generație, de la telefon la automobil, se cheamă că imaginea lui are de suferit, că este un nimeni. Nu mai contează deloc ceea ce individul este în sine, ci numai imaginea prin care el apare în ochii celorlalți. De aici şi preocuparea obsesivă pentru imagine, fie şi înşelătoare, o preocupare menită să atenueze diferența tot mai mare între ambalaj şi conținut. După cum plăcerea deținerii în sine şi a etalării bunurilor personale ca substitut al persoanei sunt menite să compenseze toate motivele de frustrare şi refulare. Incât hedonismul născut din posesiune şi trecerea pervertită a lui a fi în a avea depăşeşte, se pare, cealaltă componentă a hedonismului contemporan, libertinajul sexual.

Relațiile interpersonale de ordinul sexualității pun, de asemenea în prim, plan dimensiunea hedonistă[68]. Acestea se practică având drept scop principal satisfacția libiduală, mai puțin regenerarea instituției familiei sau ideea de sacrament indusă de religie. Viața sexuală este sustrasă oricărei normativități morale,

---

68 Nicolae Iuga, *Cauzalitate emergentă în filosofia istoriei,* op. cit., p. 124.

religioase sau juridice. Omul postmodern mediu este amoral şi fals religios. Iar în ceea ce priveşte latura juridică, obiectivul lui principal pare a fi obţinerea recunoaşterii uniunii homosexuale ca fiind legală. De la homosexualitatea tolerată, privită ca o chestiune strict privată, s-a trecut treptat la impunerea ei agresivă, ca manifestare publică. Problema este ca o armă cu două tăişuri. Pe de o parte SUA şi statele europene, din motive de calcul şi din cinism, încurajează homosexualitatea şi manifestarea ei publică, deoarece un om denaturat, adică rupt de tradiţiile sale şi de normativitatea moral-religioasă, este mai uşor de manipulat. La fel ca şi individul captiv shoppingului, cel captiv hedonismului sexual va fi dezinteresat de politică, dezangajat, lipsit de opinii proprii, o pradă relativ uşoară pentru manipularea politică circumstanţială şi periodică. Va vota cu cel care îi promite recunoaşterea „orientării". Asta pe termen scurt. Pe termen lung însă, este de prevăzut că homosexualitatea şi libertinajul în speţă sunt de natură să slăbească grav instituţia familiei tradiţionale şi să conducă la o scădere progresivă a natalităţii, până la o catastrofă a civilizaţiei occidentale.

Viitorul mai îndepărtat al Europei va fi, demografic vorbind, adjudecat de către musulmanii poligami, care trăiesc normativ-religios, de către micile hoarde nomade alcătuite din ţigani sau nu, dezetnicizate şi fără nici un Dumnezeu, şi eventual de către micile comunităţi etnice care se vor încăpăţâna să trăiască tradiţionalist creştin. In rest, Europa se va scufunda singură în mocirlă, din cauza propriei sale depravări.

2. 5. Literatura ca „ştiinţă" despre moarte

Întrebarea: „Ce știm despre moarte"? ar trebui reformulată – cred – astfel: „Oare putem ști cu adevărat ceva despre moarte"? Și foarte probabil răspunsul va trebui să fie negativ. Pentru că despre moarte nu putem ști propriu-zis nimic. De exemplu putem accepta, împreună cu Max Scheler[69], că moartea este sacrificiul pe care individul trebuie să-l sufere pentru perpetuarea speciei, dar cu toate acestea moartea nu este o experiență în sensul propriu al termenului[70]. Moartea este ceva ce niciodată nu experimentăm noi, ci întotdeauna i se întâmplă altcuiva. Asistăm muți și neputincioși la ea, ca la un ceva de neînțeles. Spectacolul vieților și al morților individuale, succesive și accidentale ni se înfățișează, potrivit unei grandioase metafore a lui Pierre Teilhard de Chardin[71], ca acela al unor rachete, care urcă urmând săgeata timpului și nu se etalează decât pentru a se stinge, care urcă până la epuizare într-un curent general coborâtor.

Iar atunci când moartea ni se întâmplă nouă, în sfârșit, iarăși nu este o experiență, din cel puțin două motive. Întâi, pentru că ni se întâmplă o singură dată, deci nu este ceva repetabil și experimentabil în sens științific. În al doilea rând, chiar dacă ar fi să înțelegem ceva din propria noastră moarte, noi nu putem comunica nimic din ceea ce tocmai am experimentat strict individual. De aceea moartea este, cum spune și E. M. Forster (foto)[72], numai ceva anticipat și de neînțeles. Pe scurt, știința care se bazează pe

---

69 Max Scheler, *Le sens de la souffrance,* F. Aubier, Paris /f. a./, p. 9.

70 Nicolae Iuga, *Le Cercle et l'Arbre de la Vie,* Ed. Limes, 2007, p. 30.

71 PierreTeilhard de Chardin, *Le phénomène humain,* Ed. Seuil, Paris, 1970, p. 36.

72 E. M. Forster, *Aspecte ale romanului,* Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 53-54.

experiență repetabilă, observabilă și comunicabilă, nu poate afla nimic și nu ne poate spune nimic despre moarte.

Dacă admitem că nu putem ști nimic despre moarte, asta nu înseamnă că nu putem să ne gândim la ea în fel și chip. În fond, aici ni se relevă pregnant diferența între cunoaștere și gândire, în sensul că cunoașterea presupune existența unui obiect, iar gândirea nu. Există sisteme filosofice – al lui Immanuel Kant de exemplu – din care se poate deriva ideea că cunoașterea este o gândire cu obiect, în timp ce gândirea este o cunoaștere fără obiect.

Putem observa că există preocupări de ordinul științelor istorice, istoriile religiilor bunăoară, care ne pot prezenta scrupulos ce au crezut despre moarte și viața de dincolo credincioșii care au aparținut vechilor religii dispărute, sau ce cred încă despre moarte credincioșii religiilor existente și în prezent. Există și un capitol vast al antropologiei consacrat temei: cum au conceput oamenii din diferite timpuri și civilizații spiritele morților, cum s-au raportat la acestea, ce au crezut sau cred despre nemurirea sufletului, despre Judecata de Apoi, despre geografia lumii de dincolo sau despre divinitățile subpământene. Dar acestea nu sunt o cunoaștere propriu-zisă, ci este vorba de simple colecții de cunoştințe despre credințe, despre idei religioase, sau despre simple bizarerii – toate acestea având în comun faptul că sunt lipsite de obiect. Totul cade sau re-cade în teritoriul subiectivității pure, fără să putem ști vreodată în mod pozitiv dacă acestor reprezentări le corespunde în mod real ceva dincolo de moarte, într-o posibilă existență postumă și, dacă da, ce anume. Și cu cât posedăm mai multe astfel de cunoştințe de ordin istoric și suntem conştienți că au o semnificație pur istorică, cu atât suntem

mai detașați de ele, fără să credem efectiv în niciuna. O posibilă Antropologie a morții prezintă exact acest neajuns, anume că este doar antropologie și atât, adică o antropologie autosuficientă și autoreferențială, o imagologie umană imanentă, fără punerea unui conținut ca fiind pozitiv (*positum*) în transcendență, o fenomenalitate fără un în-sine al ei, o fenomenologie din care nu se degajă nici un spirit, o „fizică” fără o interogație metafizică, o cunoaștere care – spre deosebire de Teologie – este numai despre Om și care face abstracție de Creatorul său, o amputare a relației dintre Dumnezeu și Om de unul dintre termeni, tocmai de Dumnezeu, de termenul care o face să fie vie.

Prin urmare, știința în general și antropologia în particular lasă aici un imens gol. Locul poate fi umplut de alte două tipuri de demers: literatura de ficțiune și credința religioasă. Autorul de literatură, prozator sau poet, poate să-și imagineze despre moarte și despre lumea de dincolo orice, fără opreliști[73]. Condiția nu este ca discursul poetic să fie adevărat în sensul corespondenței cu o realitate oarecare (*adequatio rei et intellectus*), ci condiția este ca poetul, la fel ca și profetul, să fie convingător. Cum ar fi Lev Tolstoi în *Moartea lui Ivan Ilici*, de exemplu. Dar și aici, întocmai ca și în știința antropologică, totul este din nou relativ la subiect, respectiv la imaginația și la capacitatea de fabulație a artistului.

Abia credința vine cu o certitudine. Dar este vorba de o certitudine suficientă numai subiectiv, nu și obiectiv. Certitudinea care este sufiecientă atât subiectiv cât și obiectiv se numește – după Immanuel Kant – știință, iar certitudinea care este suficientă

---

73 Nicolae Iuga, op. cit., p. 31.

numai subiectiv, nu și obiectiv, este credința[74]. Certitudinea subiectivă a credinței poate să conteze foarte mult, decisiv, însă este mai greu de înțeles.

Pentru o înțelegere mai adecvată a fenomenului credinței, Léon Chestov (foto) ne propune un termen de comparație, sub forma unui experiment mintal contrafactual. Să ne imaginăm – spune el – că toți oamenii ar fi orbi de la natură, că asta ar fi starea lor normală[75] și că foarte rar, o dată la câteva sute de ani, ar apărea câte un singur om înzestrat cu vedere. Acesta, spre deosebire de ceilalți, ar vedea lumea culorilor în toată splendoarea ei, ar vedea lumina și depărtările, zorile și amurgul, infinita varietate a unor perisabile forme de existență. Apoi el ar încerca, prin cuvinte, să împărtășească cele văzute și celorlalți oameni, rămași cu desăvârșire orbi. Evident, multe dintre lucrurile văzute vor fi incomunicabile din lipsa termenilor de comparație, iar despre altele orbii își pot face o imagine total aiurea, fără o corespondeță cu realitatea. Probabil unii dintre nevăzători vor ridica exigența imposibilă ca faptul vederii să fie repetat într-un experiment provocat și în condiții ținute sub control. Cu alte cuvinte, vor pretinde o verificare „științifică”, în caz contrar fiind tentați să taxeze vederea drept vedenie, nu viziune. Deci, credința ar putea fi definită ca o vedere singulară inspirată de sus, irepetabilă și transmisibilă nouă, orbilor, prin întemeietorii de religii, prin profeți, prin marii inițiați. Cu timpul, lava fierbinte a credinței

---

74 Imm. Kant, *Critica rațiunii pure,* traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura Științifică, București, 1969, p. 91.

75 Léon Chestov, *Apothéose du déracinement,* Paris, J. Schiffrin, 1927, p. 134.

originare se răcește și se cristalizează în dogme[76], care pot fi împărtășite oamenilor prin formule și simboluri.

2. 6. Literatura ca propedeutică filosofică

Născut în 1945 la Bârlad, Cezar Mititelu a făcut mai întâi vreo doi ani de Facultate de Geografie la Iaşi. Nu a mai terminat Geografia, pentru că în acest timp a citit enorm filosofie şi clasicii literaturii ruse. Aşa că a venit la Bucureşti, la Facultatea de Filosofie, pe care a luat-o de la capăt. Era mai bătrân decât colegii lui de promoție de la Filosofie şi avea deja ceea ce nemții numesc Weltanschauung. Era bine cunoscut de către profesorii Facultății şi era intrat deja în folclorul universitar şi în legendele locului. Între multe altele, a fost în stare să facă una de pomină. În acea vreme, s-a redus durata studiilor la Universitate de la cinci ani la patru ani. Această reducere a picat, din câte îmi amintesc, pe anul universitar 1971/1972, în sensul că în 1971 a fost ultima promoție cu cinci ani, iar în anul următor, în 1972, a fost prima promoție cu patru ani. Cezar al nostru ar fi trebuit să termine facultatea în 1970, dar în anul patru a rămas repetent în mod voit, prin neprezentare la un examen, tocmai ca să prindă în 1971 ultima promoție cu cinci ani. După care a rămas repetent din nou, tot în mod voit, în ultima promoție cu cinci ani, fiind trecut din oficiu în anul patru. A ajuns de fapt pentru a treia oară în anul patru, an pe care o dată l-a repetat şi a doua oară l-a absolvit, iar acuma se afla în situația să-l repete din nou, altă soluție administrativă nu era. Oamenii se amuzau pe seama lui, toată lumea ştia că voia să

76 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, PUF, 1948, p. 218.

mai tragă de timp şi să-şi prelungească la maximum durata statutului de student.

Pe Cezărică (așa i se spunea între prieteni) l-am cunoscut la cantina studențească de lângă Operă, în primăvara anului 1975. Nu mai avea statut de student şi nici nu mai locuia în cămin, dar nici nu avea de gând să plece din Bucureşti (fusese repartizat profesor la un liceu din Bacău). Era deja cărunt şi arăta mai vârstnic decât era în realitate, la treizeci şi doi de ani arăta ca la vreo patruzeci, iar o femeie care distribuia tacâmurile la intrare în cantină îl întreba de fiecare dată, maşinal, „Da' nu ai mai terminat facultatea, maică?" Am început să discutăm despre scriitori clasici ruşi, din care eu am citit până atunci, cu excepția lui Dostoievski şi Cehov, puțin şi superficial. Apoi l-am găzduit pe blat, cu acordul colegilor, în camera de cămin în care locuiam eu. Aşa s-au pus, încetul cu încetul şi inconştient, în camera 443 din corpul C al Complexului studențesc de lângă Operă, premisele pentru o conexiune între discuțiile despre literatură purtate de către un grup de studenți, cu ideile lui Paul Goma despre nevoia unei mai mari libertăți pentru scriitorii din România, emise la Restaurantul Uniunii Scriitorilor. Şi aşa am căpătat noi, în ochii Securității, acea importanță deosebită care, odată ajunsă la un punct critic, se lăsa cu deschiderea unui dosar de urmărire informativă.

Cezărică avea lecturi filosofice apreciabile şi avea asimilate oarecum natural ideile filosofice fundamentale ale clasicilor dar, cu toate acestea, prefera ca material de lucru pentru expunerea ideilor sale literatura universală, mai cu seamă marea literatură rusă, pe care o cunoştea ca nimeni altul. În perioada studenției, eu am făcut mari sforțări sistematice şi am citit aproape integral Kant

şi Hegel, aşa am putut să mă conving că lui Cezar nu-i erau deloc străine aceste texte. Cu toate acestea, el insista să avem citiți bine câțiva scriitori de primă mărime din toate marile literaturi ale lumii: Cervantes, Gogol, Tolstoi, Cehov, Gorki, Flaubert, Stendhal, Maupassant, Lampedusa, Babel, Bunin, Swift, Igor Stravinski, E.M. Forster ş.a. Mai era obligatorie cunoaşterea Bibliei, precum şi a gândirii muzicale conținută în câteva capodopere ale muzicii simfonice universale. Era o listă relativ scurtă, ceva de genul experimentului mintal: ce cărți ai lua cu tine, dacă ar fi să trăieşti zece ani pe o insulă pustie? Deci, părerea lui era ca intrarea în filosofie să nu se facă cu autori de filosofie, ci cu literatură şi cu muzică. Ceva mai târziu mi-am dat seama că omul avea dreptate.

Filosofia are ca particularitate fundamentală faptul că este alcătuită din abstracții. Bineînțeles, cu asta nu spun o noutate, dimpotrivă această afirmație este în chip evident un loc comun. Trecerea de la o abstracție filosofică până la contrariul ei, suprema cuprindere logică după Aristotel, nu se poate face în mod propriu fără ca acest demers să nu „consume" ceva din mediul reprezentării. Filosofia recurge uneori la metafore sau exemplificări pentru a se putea face mai bine înțeleasă, fapt disprețuit însă de către filosofii mari („în filosofie exemplele sunt cârjile judecății", a spus Kant).

Ne mai rămâne literatura. Ea este o „oglindă măritoare a vieții", după cum prea bine zicea Constantin Noica. Iar viața ca atare are două dimensiuni de o evidență izbitoare: spontaneitatea şi concretețea. Dialectica filosofică, trecerea de la ceva determinat la contrariul său, este vizibilă în literatură în mod spontan şi con-

cret. Conținând de-a valma viață şi moarte, comedii şi tragedii, literatura este ea însăşi o dialectică spontană. Desigur, poți învăța şi poți repeta pe de rost o frază, un principiu din Logica lui Hegel, chiar fără să fi citit deloc literatură, dar este cu totul altceva dacă, atunci când meditezi la o propoziție filosofică oarecare, poți să ai în vedere, în memorie, conținutul unui roman precum Război şi pace al lui Tolstoi sau o reprezentare despre construcția muzicală, precum aceea din Poetica lui Stravinski. Diferența poate fi uriaşă, totală chiar. Putem avea aici exact diferența dintre un papagal şi un om viu.

Ei bine, pentru unii dintre noi, Cezărică a devenit prototipul unui astfel de om viu. În definitiv, oricine poate învăța să spună oricând, imediat şi pe negândite, exact contrariul a ceea ce a spus mai-nainte interlocutorul, dar asta este psitacism şi eventual hebefrenie, nu dialectică. Realitatea şi adevărul contrazicerii vine din capacitatea de a parcurge mintal, în mod rapid, un imens material empiric sau de ordinul imaginarului şi numai după aceea să scoți, în mod convingător, argumente de sens contrar. Simțeai cum în expresiile lui, în chiar ființa lui, dialectica de tip socratic devine ceva viu şi adevărat.

De la el se putea învăța şi cum se citeşte cu adevărat un roman, o proză de ficțiune în genere, după ce criterii trebuie selectate şi memorate pasajele semnificative, cum trebuie degajat din lectură universul de simboluri, cum trebuie făcute nişte conexiuni, de fapt cum trebuie recon-struit romanul în idee, cum trebuie aplicată o exegeză în raport cu un roman dat etc. Bineînțeles, omul citea şi altceva în afară de capodopere, citea şi literatura curentă, autohtonă, de ficțiune sau de specialitate. Erau frecvente cazurile

când cărți ale autorilor români din domeniul filosofiei sau din domenii adiacente erau citite în fața noastră cu „maximă exigență”. Atunci Cezărică desfăcea cartea filă cu filă, citea fiecare filă cu voce tare, ne întreba dacă nouă ne spune ceva, rupea şi arunca la coş filele care nu spuneau nimănui nimic, păstra separat filele pe care găseam vreo idee notabilă, pe care o memoram. Atunci volume de câte 300-400 de pagini erau reduse la maximum 10 – 20 de pagini, care meritau păstrate. Era un coleg pe la Sociologie, care era şi ceva activist ASC, şi care ne mustra de fiecare dată când ne vedea „citind” în acest fel: „bă, de ce rupeți cărțile? De ce nu scrieți voi altele mai bune?”

3. Esența vieții exprimată în câteva metafore perene

3. 1. Fenomenul curgerii timpului

Cea dintâi metaforă grandioasă referitoare la fenomenul curgerii universale este binecunoscutul Râu al lui Heraclit. Înainte de a prezenta imaginea Râului, Heraclit a enunțat un principiu abstract: „Totul curge, nimic nu rămâne neschimbat” (*Panta rhei kai ouden menei*). Imaginea metaforică a curgerii este Râul[77]. Dacă ne imaginăm că noi am putea fi un observator imobil pe marginea râului, în punctul fix al prezentului și abstras de la curgere, atunci putem conchide, tot cu Heraclit, că: „nu ne putem scălda de două ori în apa aceluiași râu”. Pentru că, dacă am intrat o dată în Râu, adică ne-am scăldat și apoi am ieșit, când vrem să intrăm a doua oară în același loc, după un interval de timp oricât de mic ar fi acesta, apa râului este alta. Apa în care ne-am scăldat prima oară s-a dus la vale, a curs deja, acuma apa este formată din unde cu totul noi, Râul însuși este altul, adică ne scăldăm pentru a

77 Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor,* trad. rom. C. Balmuș, Ed. Academiei, București 1963, p. 425.

doua oară într-un cu totul alt Râu. Contextul Istoriei Universale este diferit.

Râul metaforic care curge uniform, liniștit dar implacabil, nestăvilit și neîndurător, este de fapt Timpul. Avem aici în primul rând timpul fizic, dat de mișcarea astrelor, mai aproape de noi de mișcarea de rotație a pământului în jurul axei sale și de mișcarea de revoluție a pământului în jurul soarelui. Este Timpul care, la fel ca și Râul lui Heraclit, curge uniform, venind de undeva de la infinit din trecut și curgând la infinit către viitor. Sigur, timpul ia naștere din succesiune, din mișcare și când mișcarea va înceta complet (la ipoteticul zero absolut, la temperatura de -273,15 grade C), va dispărea și Timpul însuși. Se va împlini ce a spus profetic Poetul: „Timpul mort s'întinde trupul și devine vecinicie / Căci nimic nu se întâmplă în întinderea pustie". Sau, transpus în proza relației cauză – efect, când nimic nu se mai mișcă, atunci moare și timpul însuși. Râul lui Heraclit îngheață cu totul și devine un sloi imobil.

3. 2. Metafora curgerii râului la Heraclit

Pentru eleați nu exista mișcarea ca atare, ci numai Ființa imobilă și imuabilă. Pentru Cratylos nu există nici imobilismul eleat, dar nici curgerea omenește perceptilă a lui Heraclit. Dacă Heraclit spune că nu ne putem scălda de două ori în apa aceluiași râu, Cratylos pluseează și zice că nu ne putem scălda nici măcar o dată[78]. Fiind vorba de un râu și nu de un lac, deci de o apă curgătoare nu de una stătătoare, în momentul în care am intrat

78 Diogenes Laertios, idem, p. 569.

într-un râu care curge, noi în orice moment ne vom confrunta cu un alt râu, în orice moment, oricât de scurt temporal ar fi acesta, undele râului vor fi altele în raport cu corpul nostru. Cât de mic trebuie să fie intervalul de timp de la intrarea și până la ieșirea noastră din râu, intervalul până la care râul se poate schimba? Oricât de mic, de infinitezimal ar fi acest interval, noi ne vom confrunta de fiecare dată cu două râuri diferite. Astfel s-a ajuns la definirea caracterului continuu al timpului în matematică. Dacă luăm două puncte distincte pe linia timpului, oricât de mic ar fi intervalul dintre cele două puncte, o sutime de secundă să zicem, acest interval poate fi divizat la infinit. Și astfel, nu vom ajunge niciodată la un discontinuu, la un timp zero.

În ceea ce privește curgerea, putem observa că la eleați repausul este absolutizat și curgerea nu există deloc, ființa fiind cognoscibilă doar tautologic, inconsistent logic. La Heraclit, curgerea este absolută, dar repausul există și el, ca un ceva relativ, iar cunoașterea poate fi consistentă logic. La Cratylos curgerea este absolută, iar repausul nu există deloc, făcând astfel imposibilă cunoașterea omenească[79]. Și astfel curgerea absolută cratyliană devine totuna cu nemișcarea absolută eleată. Numai curgerea heraclitică are diferențiere în sine și poate face obiectul cunoașterii. Aceste extreme, de fapt două abstracții, imobilismul ființei la eleați și pulverizarea instantanee a ființei prin curgere absolută la Cratylos, nu sunt experiențe reale, cu baze senzoriale, ci sunt mai degrabă experimente mintale cu baza în imaginar.

În folclorul românesc avem proverbul „apa curge, pietrele rămân”, proverb care sintetizează o experiență de sute de ani.

---

79 Ibidem.

Acest proverb ilustrează precaritatea experienței senzoriale care nu este dublată de un experiment mintal, de gândire abstractă. Sigur, raportată la scurtimea vieții omenești piatra pare că stă, că nu curge, că rămâne la nesfârșit identică cu sine ca și ființa eleată. Dar în realitate curge și piatra, numai că o face într-un fel mai lent, neobservat de către noi, din durata scurtă a vieții noastre. Într-un interval de timp de ordinul a sute de mii de ani, sub acțiunea variațiilor de temperatură, piatra se contractă și se dilată, până când se macină și devine nisip. Apoi nisipul, sub apăsarea gravitației, se poate compacta redevenind piatră ș.a.m.d. Deci și piatra curge, dar nu numai piatra ci și cosmosul curge, în fiecare moment infinitezimal poziția astrelor în univers este alta, tot așa fără să o observăm noi. Râul care curge al lui Heraclit este o metaforă cu valabilitate universală.

3. 3. Metafora curgerii vegetației

Este experiența umană fundamentală și originară, după Mircea Eliade[80], care a dat și un sens curgerii, anume moartea și învierea din moarte. Observarea morții și învierii vegetației l-a condus pe om la ipostaza unui zeu care moare și învie, Tammuz la babilonieni sau Osiris la Egipteni. Ambii au ca soții divinități feminine, Iștar în cazul lui Tammuz sau Isis în cazul lui Osiris, și acestea fac posibil miracolul reînvierii. În mitologia greco-romană o avem pe Demetra, care toamna intră în împărăția subpământeană a morților – și atunci toată vegetația se usucă, își încetează ciclul

80 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase,* trad. rom. Cezar Baltag, ESE, București, 1981, p. 38.

– iar primăvara zeița revine pe pământ, spre a dezlega puterile germinative și dătătoare de viață ale vegetației. Toate acestea sunt mituri, care au meritul de a explica perfect, adică fără rest, curgerea ciclică (anuală) a vegetației.

3. 4. Metafora ca mit comprimat

Când ajungea la limitele raționalității privind explicația, Platon povestea mituri. În schimb Hegel, posesorul unei raționalități nelimitate, atunci când voia să se facă mai ușor înțeles, recurgea la expresii metaforice. În manuale sau în dicționare, metafora este definită fie ca o comparație căreia îi lipsește temenul de comparat, fie ca o comparație în care termenul de comparat este substituit cu o imagine, iar comparația este subînțeleasă. Cea mai bună definiție a metaforei o dă, totuși, Aristotel, ca fiind „o comparație între lucruri neasemenea" (*Poetica,* cap. XXI)[81]. Prin subînțelegerea unui termen, metafora ia forma unei elipse sau a unei exprimări eliptice. Această elipsă implică totuși o structură originară, și anume: (a) existența a doi termeni inseparabili, unul subînțeles sau nu, care sunt supuși comparației; (b) o dozare optimă a asemănărilor și a neasemănărilor între cei doi termeni, care nu pot fi nici total asemenea și nici total neasemenea. Dacă termenii sunt prea mult asemenea, atunci avem o banalitate și, la limită, o tautologie. Iar dacă sunt prea mult neasemenea, atunci avem o ruptură a elipsei metaforice, o bizarerie și, la limită, un caz de schizofrenie ; (c) o tensiune interioară optimă între ce este asemenea și neasemenea, indusă în elipsă de talentul poetu-

---

81 Aristotel, *Poetica,* trad. rom. D. M. Pippidi, Ed. Academiei, București, 1965, p. 82-83.

lui creator de metafore, ceea ce dă forța centripetă de menținere laolaltă a termenilor metaforei.

Spre deosebire de explicația de ordin științific, ce ne trimite la cauze anterioare regresând la infinit în timp, mitul explică totul, fără rest, prin apel la un principiu spiritual și prin mirancol. Cu timpul, mitul devine nesatisfăcător și banal chiar, deoarece ajunge să explice prea multe într-un mod prea simplu. Atunci intervine metafora. Suprimând sau subînțelegând pe unul dintre termeni și lăsând la latitudinea noastră să ne imaginăm principiul spiritual din mit, imaginea din metaforă poartă dincolo de sine, la fel ca și principiul metafizic. Dar, prin imagine, metafora realizează o deschidere luminatoare asupra ființei cu totul nouă și, câtă vreme reușește acest lucru metafora, spre deosebire de mit, este vie.

3. 5. Râul nu este uniform, ci diform ca viața însăși

Cel puțin pentru o anumită parte a noastră de cosmos, astrele nu se mișcă uniform, ci uniform încetinit, insesizabil pentru noi. De exemplu mișcarea de rotație a pământului în jurul axei sale este încetinită din cauza marilor fluvii orientate pe direcția nord – sud. La fel, parcursul nostru temporal biologic și cu atât mai mult destinul nostru individual nu au un curs uniform, ci viața noastră, chiar dacă ne străduim să o trăim monoton, are diformitățile și imprevizibilul ei. Dacă la un anumit moment al vieții noastre am considera prezentul ca pe un punct temporal T zero și ne-am imagina că am putea să îndoim înapoi complet, la 180 de grade, linia timpului prin punctul prezentului, vom pu-

tea constata simplu că viitorul nu se va suprapune peste trecut. Același lucru poate să fie valabil și pentru cosmos în ansamblu. Timpul vieții noastre ca experiență individuală, ca o undă repede trecătoare din marele Râu, nu este linear, ci mai curând evoluează pe principiul aglutinant al bulgărelui de zăpadă, timpul vieții noastre devine durată bergsoniană. Pentru individ, timpul subiectiv curge accelerat progresiv cu vârsta. Același interval de timp fizic, obiectiv, se raportează la întregul experienței individuale. Pentru un individ în vârstă de douăzeci de ani un interval de zece ani va reprezenta jumătate din experiența lui de viață, pentru unul în vârstă de patruzeci de ani, un sfert din experiența lui de viață ș.a.m.d. În concluzie, impresia noastră subiectivă va fi că timpul curge tot mai repede.

3. 6. Accentele axiologice la Lucian Blaga

Lucian Blaga numea valorizarea curgerii – investirea timpului cu accente axiologice[82]. Ideea ar putea fi dezvoltată. Mental, noi putem diviza timpul în trei mari segmente: trecut, prezent și viitor – și tot astfel putem pune accentul nostru axiologic pe trecut, pe prezent sau pe viitor.

Dacă punem accentul axiologic pe trecut, asta înseamnă că undeva în trecut a fost pentru omenire un timp mai bun decât cel prezent, o vârstă de aur sau o condiție paradisiacă. În mitologia iudeo-creștină avem raiul, grădina Edenului, în care omul era nemuritor, nu cunoștea nici finitudinea vieții și nici suferința. Dar iată că survine un accident, din vina întâilor oameni: au

82 Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* Ed. Humanitas, București, 2011, p. 97 și urm.

încălcat interdicția divină și au mâncat din pomul oprit. De aici înainte condiția ontologică a omului se modifică radical, intră pe scena lumii suferința și moartea. Căderea în păcat a omului atrage după sine și decăderea cosmosului în ansamblu. Până la păcatul originar, fluviul timpului curgea liniștit și uniform, venea de la infinit din trecut și, trecând prin prezentul ființei noastre, mergea la infinit în viitor. Căderea în păcat echivalează cu o ruptură tectonică de-a curmezișul râului, dând naștere la ceva asemănător cu o cascadă. Rezultatul curgerii în cascadă este acela al instituirii pentru om a unei condiții ontologice cu totul noi. De la o condiție edenică fericită și nemuritoare, omenirea a căzut în suferință și moarte. Și accentul axiologic pus pe trecut este propriu nu numai mentalității iudeo-creștine, ci și altor civilizații. Mitologia greco-romană ne vorbește de niște vârste fericite ale omenirii, de o vârstă de aur, de la care omenirea a decăzut la condiția de azi. Sau în hinduism avem patru epoci îndelungate, de zeci de mii de ani (Yuga), noi aflându-ne acuma în cea de a patra (Kali Yuga), trecerea de la prima spre ultima fiind o degradare continuă[83], marcată de întuneric și păcat. Curgerea are în acest caz un sens descendent și timpul poate fi numit aici timpul-cascadă.

Dacă punem accentul axiologic pe prezent, avem o altă paradigmă mentală. Râul lui Heraclit curge exasperant de monoton, ne aflăm sub zodia Ecclesiastului, a lui nimic nu este nou sub soare și toate sunt deșertăciune. Sau a Glossei lui Eminescu. Ceea ce ne îndeamnă la evadarea din tristețe prin Carpe diem.

---

83 René Guénon, *Domnia cantității și semnele vremurilor,* ED. Humanitas, București, 1995.

În fine, cu accentul axiologic pus pe viitor ne situăm într-o perspectivă asupra istoriei mai proprie prezentului și apropiată de cea științifică. Este validată aici ideea de progres. Istoria pare a avea un sens crescător și optimist. Două versuri eminesciene sunt edificatoare în acest sens: „Ale noastre vieți toate sunt ca undele ce curg / Vecinic este numai râul, râul este Demiurg". Râul este Demiurg, în sensul că poate crea ceva determinat din ideea de curgere. Ne aflăm aici, ca în dialogul Timaios al lui Platon, în fața unui Demiurg care crează din diverse particule rătăcitoare (*aitia planomene*) ființe determinate[84].

La fel, în dialectica hegeliană orice ființă determinată, ca o undă trecătoare a Râului cel veșnic, este supusă pieirii, dar pieirea acesteia nu înseamnă numai suprimare, ci și păstrare totdată. Este ca și cum curgerea râului heraclitic ar lăsa ceva depuneri în urma ei (idei, descoperiri științifice, creații artistice) și, cu timpul, albia râului se înalță. Apoi ființa determinată este sortită pieirii, intră în ciclicitatea vieții și a morții, se mișcă aparent în cerc, iar infinitul este un cerc de cercuri. Dar, datorită sedimentelor anterioare, mișcarea nu revine exact în punctul ei de plecare, ci revine pe un plan superior. Viața noastră de exemplu, când revine la sfârșitul ei circular la punctul de plecare, lasă în urma sa ceva în spiritul obiectiv, în spiritul obiectivat ca valori ale culturii prin care am trecut și atunci nu revine exact la punctul de plecare, ci revine pe un plan superior, semn că nu am trăit degeaba. De aceea dialectica hegeliană are binecunoscuta formă a unei spirale ascendente. Sau, în terminologia blagiană adoptată deja, dacă punem accent axiologic pe viitor, vom avea timpul ha-

---

84 Platon, *Opere,* vol. VII, Ed. Științifică, București, 1993.

vuz ca opus al timpului cascadă, o reprezentare a timpului ca fântână arteziană. Undeva în viitor noi vom avea un timp mai bun decât cel prezent. Sigur, tot timpul vor apărea probleme, dar noi avem prejudecata mitologică potrivit căreia tehnica le va rezolva pe toate. Iată binefacerile progresului, după cum a exclamat un personaj al lui Caragiale. În reprezentarea timpului havuz, aruncarea apei în sus împotriva gravitației contrazice experiența noastră contidiană, dar ca parte a metaforei această imagine este cum nu se poate mai potrivită.

3. 7. Metafora Mării la Hegel

Curgerea râului are rost prin ea însăși, fiindcă curgerea este mișcare și mișcarea înseamnă viață, după cum încetarea completă a oricărei mișcări înseamnă moarte. Pentru a ilustra viața popoarelor, Hegel recurge la metafora Mării[85]. Dacă apa mării ar fi complet nemișcată, ca a unei bălți mici de exemplu, atunci din lipsă de oxigen toate vietățile din mare ar pieri, iar marea ar deveni un mediul al putreziciunii impropriu vieții. Ar pieri nu numai vietățile marine ci și cele de pe uscat, din cauza emanațiilor toxice ale mării. Că nu se întâmplă așa, faptul se datorează vântului care provoacă valurile, adică mișcării Mării de la suprafață, care oxigenează apa și face posibilă viața. Marea este Istoria universală, iar valurile care o țin în viață sunt episoadele de violență intra- și inter- statale, răscoalele și revoluțiile în interiorul statelor, precum și războaiele dintre state. Hegel zice despre

85 G. W. F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului,* trad. V. Bogdan și C. Floru, Editura IRI, București, 1996, 316-317.

război că este semn de sănătate etică a popoarelor, o afirmație care poate șoca la prima vedere, dar argumentarea filosofului limpezește lucrurile. Există instituții în stat care sunt supreme, în sensul că deasupra lor nu se mai află altceva în raport cu care să fie subordonate, de exemplu Justiția sau conducerea politică. Și dacă aceste instituții se anchilozează sau se corup cu timpul, acestea nu pot să fie reformate din interior, o Justiție coruptă de exemplu nu se va putea reforma pe sine, ci însănătoșirea ei poate să vină numai dintr-o mișcare din afara ei, adică dintr-o revoluție. La fel și războaiele dintre state, acestea fac popoarele ca să lase fricțiunile interne și să fie unite în fața primejdiei din afară, războaiele dintre state unesc popoarele în interiorul statelor.

E adevărat, în situație de război individul se confruntă concret cu posibilitatea de a-și pierde avuția sau chiar viața, a lui sau a rudelor sale apropiate. Dar trebuie să ne gândim la mulțimea de predici edificatoare sau la lecțiile de istorie în care este preamărit eroismul ostașilor căzuți în războaie. Stând reculeși în fața amvonului și ascultându-l pe preot, oamenii sunt impresionați de conținutul cărților sacre, care ne sfătuiesc să ne adunăm comori în ceruri, deoarece acestea sunt cele care contează din perspectiva vieții veșnice, iar nu comorile materiale perisabile de pe pământ, aflate în nesiguranță. Și cărțile sacre ne mai învață ca să îi cinstim pe martirii creștini care și-au dat viața pentru credință și să nu ne fie teamă de cei care ucid trupul, dar sufletului nu au ce să-i facă, ci de cei care ucid sufletul să ne fie teamă. Atunci oamenii pot intra în transa unei evlavii sentimentale și nu le mai pasă de nimic. Dar atunci când se întâmplă ca, într-o situație dată de război, să-și piardă averea sau pe unele rude apropiate, aceeași oameni uită

repede ce au aprobat atunci când au ascultat predica preotului și încep să profereze sudalme și blesteme împotriva divinității și a nenorocirilor cu care se confruntă.

Și de asemenea mai este adevărat că Hegel pare a face apologia războiului și a violenței în istorie. Dar trebuie să avem în vedere că el a fost contemporan cu războaiele napoleoniene, când în luptă încă mai conta forța fizică a omului și încă mai exista onoare militară și cavalerism. Hegel nu a putut anticipa anticipa războaiele secolului XX și apariția armelor de nimicire în masă a populației civile neimplicată în război. Pentru vremea lui însă a avut dreptate să susțină că în lungi perioade de pace oamenii devin cu timpul comozi și se înămolesc într-o viață lipită de probleme grave și de ideal. Altfel Hegel are dreptate, când susține că în Istoria Universală episoadele de violență sunt necesare și că popoarele au progresat în câțiva ani de violență, în Revoluția Franceză de exemplu, mai mult decât în decenii sau secole întregi de dezvoltare pașnică, pentru că în puțini ani au fost abolite privilegiile feudale și a fost atins idealul monarhiei constituționale.

3. 8. Alte metafore contemporane, Henri Bergson și Teilhard de Chardin

Viața este în sine curgere absolută, împinsă din interior de un misterios elan vital, scrie Bergson[86], fără o finalitate pe care să o cunoaștem noi, și de aceea de neînțeles. Din cauza faptului că este curgere cratyliană, lumea nu poate fi cunoscută decât nu-

86 Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei,* Ed. Institutul European, Iași, 1992, p. 230.

mai printr-un artificiu. Anume, omul decupează cadre statice din această curgere neîntreruptă și pe baza lor construiește concepte abstracte, determinații păstrate ca fiind fixe și care fac posibilă cunoașterea. Din mișcare noi obținem iluzia staticului. Bergson o explică prin comparație cu o iluzie de sens invers, cu iluzia cinematografică. În cinematografie avem o succesiune rapidă de imagini statice, suficient de rapidă, de aproximativ douăzeci de cadre pe secundă, încât ochiul nostru să le perceapă ca pe o mișcare continuă. Din static obținem iluzia mișcării.

La Pierre Teilhard de Chardin mișcarea este cauzată de un elan originar, ca și la Bergson și este legată cu energia, ca și la Eisntein. Mișcarea învinge gravitația, dar în acest efort își epuizează treptat energia, din cauza entropiei. Imaginea metaforică a lui Teilhard de Chardin este aceea a unei rachete, care urcă pe verticală urmând săgeata timpului, până când își pierde complet forța ascensională[87]. Aceasta urcă și își etalează pentru o clipă lumina doar spre a se stinge, într-un curent general coborâtor, ca într-un joc de artificii. Ființele determinate, care se nasc, trăiesc și mor, au durate determinate de viață și aceste durate sunt de fapt acele momente minuscule, în care fragmentele rachetei se opresc din urcare pentru o fracțiune scurtă de timp, înainte de a-și începe coborârea și moartea.

---

87 Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomenul uman,* Ed. AION, Oradea, 1997, p. 35.

4. *Patru revoluții culturale*

4. 1. Revoluția culturală în URSS

Proiectul politico-cultural bolșevic a fost numit „proletcultism”, prin comprimarea și sudarea cuvintelor proletariat și cultură, vrând să însemne o nouă cultură, aceea a proletariatului. Întemeierea și definirea curentului sunt legate de numele a doi doctrinari sovietici, A. Lunacearski și A. Jdanov. Interesant este că Anatoli Vasilievici Lunacearski (1875-1933) era un adevărat intelectual, lucru rar în echipa bolșevică ajunsă la putere la Kremlin, și a fost ministru al Învățământului și Culturii între anii 1917-1929. Lunacearski cunoștea limbile clasice și vorbea fluent șase limbi moderne, era un critic literar pătrunzător, scriind eseuri despre George Bernard Shaw, H. G. Wells, Marcel Proust sau Romain Rolland, pe care i-a citit în original. L-a studiat în profunzime pe Marx, dar și pe filosofii J. G. Fichte, Fr. Nietzsche și R. Avenarius[88], iar intelectualitatea nemarxistă din URSS îl credea un politician sovietic educat, rafinat și tolerant. Până la urmă, anvergura sa intelectuală l-a deranjat pe Stalin, care l-a înlăturat treptat din funcțiile de conducere de la vârful partidului și l-a

---

88 Bernice G. Rosenthal, *New Myth, New World: From Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania State University, 2002.

trimis ambasador în Spania. Și cu toate acestea Lunacearski, împreună cu cumnatul său Alexander Bogdanov, au pus bazele unei „revoluții" culturale de proporții, cunoscută sub numele de proletcultism.

Ideile de bază ale Proletcultismului erau: crearea în mod explicit a unei culturi cu totul noi, specifice Proletariatului și apoi instituirea implicită a unui fel de cult al Proletariatului, deoarece tocmai Proletariatul era clasa socială cu care se legitima deținerea puterii de către bolșevici, în baza raționamentului că Proletariatul, atunci când se emancipează pe sine, are rolul de a emancipa în același timp întreaga societate. Societățile comuniste erau în mod programatic ateiste, deoarece ideea de Dumnezeu făcea concurență ideii de Proletariat ca obiect de cult și depozitar al adevărului absolut. Apoi, în teoretizările sale, Lenin a restrâns rolul Proletariatului în revoluție. Proletariatul nu este în întregime conștient de măreața sa misiune istorică, oarecum mesianică, de aceea el trebuie să fie trezit și condus de o elită conștientă, de o „avangardă" formată din revoluționari de profesie, care să-i arate direcția istoriei. Această avangardă trebuie să se prezinte în mod natural ca și cum ar deține adevărul absolut, prin urmare aici este necesară nu majoritatea, ci unanimitatea. Unanimitatea nu poate admite și alte păreri sau compromisuri, deci cei care gândesc diferit trebuie suprimați, adversarii nu trebuie convinși ci trebuie distruși[89]. Pentru că munca de convingere presupune rezerve, negocieri și compromisuri, deci riscul de a se ajunge la reforme în loc de revoluție. Numai că această avangardă, la fel ca și Proletariatul ca atare, sunt abstracții, iar cultul unor abstracții nu se poate susține ca obiect de devoțiune și din această cauză cultul a trecut repede de la Proletariat și avangarda sa la personalitățile istorice concrete care dețineau puterea

89 Nathan Pinkoski: https://lawliberty.org/forum/the-strange-rise-of-bourgeois-bolshevism

în numele Proletariatului, devenind în mod obiectiv, natural, cultul personalităților, al dictatorilor comuniști, de la Stalin la Enver Hodja sau Ceuașescu.

Cealaltă idee era aceea a creării unei culturi cu totul noi, anume pentru proletariat. În primii ani ai Uniunii Sovietice, artiștii ruși și sovietici au adoptat o mare varietate de forme de expresie, chiar sub auspiciile Proletcultismului. Formele de artă radicale și netradiționale erau considerate complementare. Poezia avangardistă era chiar lăudată. Dar treptat aceste stiluri de artă au fost respinse de către membrii Partidului Comunist, care nu au apreciat stilurile moderne, precum impresionismul sau cubismul. Ceea ce s-a numit mai târziu „realism socialist" a fost într-o anumită măsură o reacție împotriva adoptării acestor stiluri considerate „decadente". Lenin personal s-a pronunțat împotriva experimentelor occidentale în artă, aducând argumentul decisiv că proletariatul nu înțelege încă formele de artă abstractă, non-figurativă și, prin urmare, acest tip de artă nu poate fi folosit de stat pentru propagandă în rândurile proletariatului[90].

Unul dintre artizanii Proletcultismului, Alexandru Bogdanov (cumnatul lui Lunacearski) a mers și mai departe, susținând că reforma radicală a societății pe baza principiilor comuniste înseamnă că arta burgheză este puțin sau deloc utilă. În consecință, unii dintre adepții săi mai radicali au pledat pentru distrugerea tuturor bibliotecilor și muzeelor. A trebuit din nou să intervină însuși Lenin, de data asta ca să îi oprească. Acuma argumentul lui a fost că frumosul nu trebuie respins pentru că este vechi și că arta nouă are nevoie de moștenirea celei vechi. Cultura proletară – zicea Lenin – trebuie să fie dezvoltarea logică a enciclopediei tuturor cunoștințelor acumulate de

---

90 https://fr.qwe.wiki/wiki/Socialist_realism

către umanitate, inclusiv cele realizate „sub jugul capitalismului, al proprietarilor de pământ și al societății birocratice”[91]. În consecință, a dat un decret de „naționalizare” a bibliotecilor private, prin care toate bibliotecile private trebuiau să devină publice și să fie accesibile oricui, se înțelege că și clasei muncitoare, care în fapt nu prea știa să citească. Dar chiar începând de pe vremea lui Lenin birocrația culturală și de partid a început să restricționeze arta în favoarea propagandei.

Noua cultură a Proletariatului a fost descrisă și preconizată de către Lunacearski în termenii următori. Cultura proletariatului ar fi o luptă de eliberare, o cultură de clasă socială, născută în „lupta de clasă”. Ar fi o cultură „romantică”, prin însăși intensitatea sa, nu are încă o formă definitivă, timpul încă nu i-a permis acest lucru, dar această cultură se naște dintr-o substanță tragică și tumultuoasă[92]. Clasele sociale și națiunile care și-au atins potențialul maxim de dezvoltare au o cultură considerată clasică. Clasa socială a proletariatului, care duce o bătălie pentru suprimarea claselor vechi, trebuie să fie romantică, iar romantismul ei are caracteristicile tipice de „furtună și avânt” (*Sturm und Drang*-ul romantismului german) în timp ce clasele sociale exploatatoare îmbătrânite au o altă formă de romantism, melancolic și decadent. În paranteză fie spus, în privința Romantismului avem aici o Idee care apare de două ori în Istorie, o dată ca tragedie (la Lunacearski), iar a doua oară ca parodie involuntară, „romantismul revoluționar” de care vorbea proletcultistul întârziat Nicolae Ceaușescu.

---

91 Ibidem.

92 A. Lunacharski, *Self-Education of the Workers – The Cultural Task of the Struggling Proletariat*, Published by The Workers Socialist Federation, 1918.

Caracteristicile idealului libertății absolute al proletariatului – tot după Lunacearski – sunt determinate de poziția dezavantajoasă pe care a ocupat-o clasa muncitoare în vechea lume capitalistă, poziție care i-a obligat pe muncitori să fie cea mai bine organizată și mai unită clasă socială din societate. Un ideal nu poate izvorî dintr-un sol sau dintr-o sământă care îi sunt străine. Prin urmare, să nu ne așteptăm ca Proletariatul să producă o artă care să exceleze prin grație și perfecțiunea formei, acestea vor apărea probabil într-un viitor oarecare. Dar datorită luptei, trudei și suferinței istorice a clasei muncitoare, arta proletcultistă – zice Lunacearski – va avea caracteristici de neimaginat în comunismul biruitor.

Ce se poate totuși prevedea în ceea ce privește această cultură viitoare? În primul rând, Proletcultismul va avea la bază marxismul, cea mai puternică investigație a fenomenului social, care a pus bazele sociologiei și economiei. Naționalismul și parlamentarismul burghez vor fi depășite. Apoi, cultura proletară va mai fi caracterizată printr-o remar-cabilă putere organizatorică în sfera politică, prin organizarea riguroasă a muncitorilor sub influența organizării stricte a activităților industriale. Și încă o componentă importantă a culturii proletare va fi constituită din ceea ce Lunacearski numea „lupta pentru educație". Educația o vedea realizată prin înființarea unor școli proletare (cum a fost în România de exemplu „Academia" Ștefan Gheorghiu), prin transferarea unor școli existente către organizațiile partidului comunist, precum și prin creșterea numărului de Cluburi comuniste literare și științifice.

Lunacearski a mai observat (citându-l pe H. Spencer) că până și cea mai bună pregătire intelectuală are puțină influență asupra voinței persoanei, dacă nu este acompaniată de dezvoltarea unor sentimente

umane superioare. Deci, educația etică și estetică a copiilor muncitorilor în spiritul ideologiei comuniste devine o „necesitate supremă". Nu se vor obține progrese semnificative, fără o înțelegere clară a rolului „auto-educației proletare".

Principiile oarecum benigne, visătoare și pretins vizionare enunțate de către Lunacearski au fost dezvoltate până la consecințe monstruoase de către următorul ideolog oficial al Proletcultismului, Andrei Jdanov (1896-1948). Sub Jdanov, Proletcultismul a devenit politică de stat din anul 1934 când, la primul Congres al Scriitorilor Sovietici, acesta a susținut un discurs puternic prin care a impus instituirea unui „stil oficial al culturii sovietice"[93]. Proletcultismul a fost aplicat fără milă în toate domeniile activității artistice. Forma și conținutul artei sunt limitate, arta erotică, religioasă, abstractă, suprarealistă și expresionistă fiind interzise. Experimentele artistice formale, inclusiv dialogul interior, fluxul de conștiință în manieră proustiană, asocierea liberă de idei și decupajul inter-textual au fost de asemenea interzise.

În Proletcultismul jdanovist au fost preconizate și eliminarea religiei din viața publică, demolarea unor biserici, a unor clădiri istorice și statui care simbolizau tradiția culturală și politică, ridicarea unor construcții noi, cu căutarea unui stil arhitectural propriu (Universitatea Lomonosov din Moscova, Palatul Culturii din Varșovia sau Casa Scânteii din București), punerea la index a unor exponenți ai culturii anterioare – scriitori, artiști plastici, compozitori – și promovarea unor „valori" noi, proletcultiste. În URSS a fost demolată Catedrala Iisus Mântuitorul din Moscova și multe alte biserici din tot imperiul, a fost pusă la index aproapte toată literatura rusă clasică și a început să

---

93 https://fr.qwe.wiki/wiki/Zhdanov_Doctrine

se vorbească de o „literatură sovietică" nouă, scrisă tot în limba rusă, dar separată de literatură rusă. Motivul pentru repudierea aproape în întregime a literaturii antertioare a fost simplu. Scriitorii au fost declarați „ingineri ai sufletului omenesc", iar noul suflet omenesc, adică omul nou nu putea fi făurit oricum, ci numai sub controlul partidului.

Expresia prin care scriitorii au fost numiți „ingineri ai sufletului omenesc" a fost lansată de către un activist obscur, într-o convorbire particulară cu Stalin. Lui Stalin i-a plăcut și a consacrat-o într-un discurs rostit acasă la Maxim Gorki, pe 26 octombrie 1932. Acolo Stalin a enunțat expresia și a spus în continuare, în stilul său de fanfaron răspopit, că „producția de suflete este mai importantă decât producția de tancuri. De aceea eu ridic paharul meu în cinstea voastră, a scriitorilor, inginerii de suflete"[94]. Apoi sintagma a fost conceptualizată de către Jdanov la acel celebru Congres al Scriitorilor Sovietici. Aici scriitorilor li s-a explicat că ei sunt „ingineri ai sufletului omenesc" și că, în această calitate, ei trebuiau să edifice „omul nou", să transforme ideologic mintea oamenilor în spiritul „realismului socialist", prezentând exclusiv eroi pozitivi, comuniști care înving întotdeauna.

„Realismul socialist" nu trebuie confundat cu curentul literar al Realismului născut în Franța în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Realismul literar voia să reflecte viața așa cum este în mod „real", fără idealizare și fără înfrumusețare artificială, reflectă tarele sociale așa cum sunt, cu o oarecare cruzime chiar: parvenitismul, avariția sau imoralitatea. „Realismul socialist", dimpotrivă, înseamnă o contrafacere propagandistică a realității. Potrivit lui Jdanov, realismul so-

---

94 Frank Westerman, *Les ingénieurs de l'âme. Sur les traces des écrivains de Staline* , New York, Vintage, 2011

cialist nu trebuie să reflecte conflicte între bine și rău, ci numai între bine și mai bine. Realismul socialist înseamnă o idealizare a comunismului cu mijloace artistice realiste netransfigurate artistic. La același Congres al Scriitorilor Sovietici din 1934, au fost stabilite patru linii directoare pentru realismul socialist. Anume, opera de artă trebuie să aibă relevanță pentru clasa muncitoare, trebuie să conțină scene din viața de zi cu zi a oamenilor, să fie realizată cu mijloace realiste și să aibă un caracter partinic (i. e. de partid bolșevic) și de clasă, adică să fie „corectă politic" avant la lettre din punctul de vedere al ideologiei proletare[95].

Exista un sentiment de optimism care predomina, funcția realismului socialist era să arate societatea sovietică ideală. Nu numai că prezentul trebuie să fie glorificat, ci și viitorul trebuia să fie glorificat, și încă într-o măsură mai mare decât prezentul. Deoarece prezentul și viitorul erau idealizate constant, realismul socialist a produs în exces un sentiment de optimism forțat[96]. Tragedia și negativitatea etică nu erau permise, cu excepția cazului în care au fost prezentate într-un alt moment sau loc. Acest sentiment a creat ceea ce ulterior s-a numit „romantism revoluționar". În acesta, muncitorului trebuia să i se prezinte viața, munca și timpul liber ca fiind superlative. Scopul realismului socialist a fost să arate cât de mult s-a îmbunătățit nivelul de viață al clasei muncitoare datorită revoluției. Arta a fost folosită ca o simplă informație educativă, iar artiștii trebuiau să demonstreze publicului prin arta lor că sovietismul este cel mai bun sistem politic.

95 V. C. James, *Le réalisme socialiste soviétique: Origines et théorie* . New York: Presse Saint-Martin, 1973.

96 V. C. James, *Le réalisme socialiste soviétique: Origines et théorie* . New York: Presse Saint-Martin, 1973.

Arta era folosită pentru a arăta cum ar trebui să acționeze cetățenii sovietici în cele mai felurite împrejurări ale vieții.

Imaginile utilizate frecvent în discursul artistic al realismului socialist au fost florile, lumina soarelui, corpul, tinerețea, zborul, industria și noile tehnologii futuriste. Aceste imagini despre care se credea că sunt poetice au fost folosite pentru a idealiza comunismul și statul sovietic. Idealurile sovietice plasau funcționalitatea mai presus de toate, arta este utilă dacă servește societății. Artistul nu a putut să înfățișeze viața așa cum a văzut-o, pentru că orice lucru care reflectă prost comunismul trebuia omis. Personajele nu erau bune și rele, ci numai necondiționat bune. Această viziune a moralei, deși a fost numită „realism socialist", era în fapt idealism, dar un idealism de cea mai proastă calitate, șters, decolorat, inconsistent și complet neverosimil. Arta era plină de fericire și sănătate. Picturile prezentau scene dinamice, industriale și agricole, muncitori și școlari. Creativitatea a fost respinsă efectiv. Cel mai important lucru pentru un artist în „realismul socialist" a fost respectarea doctrinei de partid. Rezultatele au fost, în cel mai bun caz, un soi de kitsch sentimental.

Postbelic, Proletcultismul s-a extins și în țările satelite ale URSS, inclusiv în România. La noi a rezultat, după vorba lui Belu Zilber: „un amestec de Stalin și Caragiale"[97]. Au fost luate o serie de măsuri politico-organizatorice represive, menite să distrugă vechiul sistem românesc de valori și instituțiile culturale corespunzătoare, propunându-și realizarea omului „de tip nou", după modelul sovietic. Legăturile intelectualilor cu țările din vest au fost complet întrerupte, Academia Română și univer-sitățile au fost epurate, asociațiile profesional-culturale cu tradiție

---

97 Andrei Șerbulescu, *Monarhia de drept dialectic,* Ed. Humanitas, București, 1991.

au fost desființate și înlocuite cu unele noi, din care personalitățile care nu erau agreate de noul sistem au fost înlăturate. În anul 1948 s-a tipărit un catalog de 522 de pagini, cuprinzând aproximativ 8.000 de titluri de cărți și reviste interzise[98], care au fost scoase din bibliotecile publice și din manualele școlare. Operele unui mare număr de autori importanți sunt interzise – Lucian Blaga, Tudor Arghezi, Radu Gyr, Octavian Goga, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu și mulți alții – la fel au stat lucrurile și cu principalele opere ale literaturii și filosofiei universale.

4. 2. Revoluția culturală în China

Este dificil a scrie despre ceea ce s-a numit „revoluția culturală chineză", deoarece este vorba de un lung episod tenebros, dramatic, nu întotdeauna onorabil, care a lăsat răni adânci în China până în contemporaneitate. De aceea este de înțeles că multe fapte sunt ocultate, arhivele nu sunt accesibile istoricilor, informțiile sunt ținute la secret – fără să fie vorba doar de secretomania specifică regimurilor comuniste – iar multor evenimente li să dă doar o versiune oficială, reinterpretată. Cu toate acestea s-a strâns un imens material bibliografic la temă, din care se poate reconstitui un tablou sintetic verosimil.

Această revoluție chineză își are originea în stalinism. Prin anii '30, Stalin s-a confruntat cu necesitatea istorică de a transforma URSS într-o putere industrială, dar pentru aceasta nu dispunea de capital. Ar fi putut să se împrumute din afară sau să aducă firme străine din Vest, dar acest lucru nu îi convenea, pentru că țările capitaliste ar fi pus condiții cu privire la natura investițiilor și, cu timpul, URSS ar fi

98 https://ro.wikipedia.org/wiki/Realism_socialist

devenit dependentă de Occident. Soluția pe care a găsit-o Stalin a fost una simplă, posibilă numai într-un regim de teribilă dictatură. Au fost arestați la grămadă intelectuali și dizidenți politici, aproximativ 1,2 milioane de oameni, vinovați sau nu, care au fost relocați în lagăre de muncă forțată în Siberia. În acest fel, a fost asigurat necesarul de forță de muncă. Hrana acestor prizonieri a fost asigurată prin confiscarea de cereale de la țăranii mai înstăriți, demonizați în calitate de chiaburi, în special din zonele fertile din Ucraina. Apoi cu această armată de forță de muncă disciplinată și gratuită, URSS a extras cărbune din neospitaliera Siberie, a construit hidrocentrale gigantice pe fluviile din nordul Asiei și a pus bazele unei industrii siderurgice. Așa se face că, atunci când a fost invadată de către Hitler, Rusia a fost capabilă să producă mii de tancuri, avioane, camioane, garnituri de cale ferată, armament și muniții pentru artilerie și infanterie.

Dictatorul chinez Mao Zedong a vrut pur și simplu să urmeze exemplul lui Stalin, în sensul de a face din China o mare putere industrială. A început, cu planul cincinal 1958-1963, o acțiune botezată ideologic „Marele salt înainte". În cadrul acestui „salt" i-a obligat pe locuitorii satelor să realizeze tot felul de produse industriale[99], dar care au ieșit de o calitate atât de proastă, încât nu erau utilizabile. În paralel, ocuparea forțată a lucrătorilor din agricultură cu mici activități industriale a dus la declanșarea unui episod de foamete la scară mare, foamete cauzată nu de o catastrofă naturală ca de obicei, ci de o decizie politică. Urmare a eșecului „Marelui salt înainte", care s-a dovedit a fi un salt în gol și din care nu a ieșit nici industrie și nici agricultură, poziția lui Mao în Partidul Comunist Chinez s-a șubrezit, prestigiul și influența sa au scăzut până la punctul critic în care

---

99 Tang Tzou, *The Cultural Revolution and Post-Mao Reforms,* University of Chicago, 1986.

era în pericol să piardă puterea. Atunci Mao a provocat o „revoluție culturală”, o crimă de mari proporții, pentru a șterge urmările crimei anterioare, a marelui salt ratat și pentru a recâștiga puterea absolută în partid. Lupta de clasă teoretizată de către Marx a devenit în China de atunci o luptă necruțătoare între două facțiuni ale aceluiași partid comunist.

După eșecul Marelui salt înainte, liderii chinezi care îl criticau pe Mao (Liu Shaoqi, Deng Xiaoping și alții) și care au preluat în locul lui Mao conducerea Partidului și a statului au adoptat unele măsuri economice liberale, în scopul redresării economice a țării. Dar, exact ca și în cazul NEP-ului lansat de către Lenin pe la începutul anilor ’20 și apoi combătut violent de către Stalin imediat după moartea lui Lenin, și în China anilor ’60 a existat temerea că astfel de măsuri vor crea premisele pentru o reîntoarcere la capitalism și, în consecință, o parte a elitei Partidului Comunist a trecut de partea lui Mao. Atunci s-au creat condițiile favorabile pentru ca Mao să declanșeze ceea ce s-a numit „revoluția culturală”. Pe data de 8 august 1966, Comitetul Central al Partidului Comunist Chinez a emis un proiect de lege, redactat probabil de către Mao, cu privire la deciziile privind „marea revoluție culturală proletară”. Acest text constituie un program pentru așa zisa revoluție culturală. În această Hotărâre în șaisprezece puncte, conducerea chineză s-a declarat în favoarea unei epurări în cadrul Partidului Comunist și în rândurile intelectualilor. Revoluția culturală a avut ca scop eradicarea „ideilor învechite”, adică tradițiile și trecutul poporului chinez.

Textul programatic al revoluției culturale, tipărit sub forma unei broșuri cu coperți roșii și cunoscută mai apoi sub denumirea de „Marea Carte Roșie”, era în realitate un pamflet politic de o rară vio-

lență, care putea fi îndreptat împotriva oricui care putea fi suspectat de a fi un adversar al lui Mao. În rezumat, ideile din Cartea Roșie sunt următoarele. „Marea revoluție culturală proletară își propune să lichideze ideologia burgheză, să implanteze ideologia proletară, să transforme omul în ceea ce este cel mai profund, să ducă la bun sfârșit revoluția sa ideologică, să stârpească rădăcinile revizionismului, să lupte pentru consolidarea și dezvoltarea sistemului socialist. Trebuie să dăm jos liderii de partid care sunt pe calea capitalismului. Trebuie să dăm jos luminile academice reacționare ale burgheziei și ale tuturor monarhiștilor burghezi. Trebuie să ne opunem tuturor actelor comise împotriva revoluției. Trebuie să lichidăm toate geniile rele. Trebuie să smulgem din rădăcini vechea gândire, cultură și obiceiurile claselor exploatatoare. Trebuie să reformăm toate părțile suprastructurii care nu corespund bazei economice a socialismului. Trebuie să curățăm pământul de viermi și să îndepărtăm toate obstacolele!"[100]. Textul mai prevede că nu trebuie luate măsuri polițienești împotriva studenților și elevilor, ceea ce oferă tinerilor o formă de impunitate. Grupurile de asalt, numite „Gărzile roșii", similare cu batalioanele SS ale lui Hitler, nu sunt supuse autorității partidului comunist, ci ascultă de o formă de „democrație de masă" mai degrabă similară cu Comuna din Paris de la 1871, de fapt de Conducătorul suprem Mao.

Mecanismul „revoluției culturale", derulat între 1966-1968, a fost în linii mari următorul. Mai întâi Mao a distribuit individual broșura „Marea Cartea Roșie" destinată îndoctrinării elevilor și studenților, pe care fiecare tânăr trebuia să o (de)țină la vedere și să salute cu ea în mână. Apoi, a ordonat închiderea tuturor liceelor și universităților, iar pe tinerii cu vârsta cuprinsă între 14 și 22 de ani, ajunși astfel liberi

---

100 Alain Badiou, *L'Idée du communisme,* vol. I, London Conference, 2009

de obligațiile școlare, i-a organizat ca „gărzi roșii", o armată ideologică paramilitară, și i-a instigat pentru început împotriva foștilor lor profesori, ajunși șomeri. Când elevii și studenții au ajuns șefi politici ai foștilor lor profesori, s-au dedat din proprie inițiativă la bestialități greu de imaginat, la asasinate comise cu un fel de fervoare religioasă, iar Poliția nu a intervenit deloc. Profesorii au fost demascați în public (sună cunoscut, nu ?), purtați pe străzi cu pancarte incriminatoare atârnate pe piept, umiliți, scuipați, loviți, unii arestați, torturați și apoi trimiși pentru re-educare la muncă în agricultură. De la profesori, prigoana s-a extins cumva natural la toate categoriile de intelectuali, oameni de știință și artiști, toți au fost trimiși la re-educare.

Apoi, după câteva luni aceste „gărzi roșii", devenite atotputernice și punitive, au fost asmuțite împotriva elitelor partidului, mai exact împotriva adversarilor lui Mao din interiorul partidului, care au fost epurați din funcții și trimiși la închisoare. Astfel, în realitate „revoluția culturală" chineză a fost o crâncenă luptă pentru putere în interiorul Partidului Comunist Chinez, între Mao și adversarii lui, iar intelectualii și cultura au căzut de victime colaterale. Gărzile roșii ale lui Mao erau manipulate împotriva establishmentului, la fel cum în America anului 2020 mișcarea „Back Lives Matter" este manipualtă de către ONG-urile finanțate de către Soros și Partidul Democrat împotriva președintelui Trump și a Partidului Republican.

În parametri cantitativi, numărul victimelor este foarte mare, chiar raportat la imensa populație a Chinei. Atunci au murit – au fost asasinați ori s-au sinucis, neputând suporta nedreptatea și umilințele – peste 140.000 de cadre didactice, peste 50.000 de ingineri și oameni de știință, 500 de savanți, 2.600 de scriitori, artiști plastici sau muzi-

cieni[101]. Tot acest genocid intelectual, combinat cu închiderea liceelor și a universităților, a templelor și a bibliotecilor, a dus la afectarea în profunzime a fundamentelor vechii civilizații chineze: obiceiuri, tradiții, credințe, idei și cultură veche. Au fost distruse valori muzeale inestimabile. A rezultat în schimb o generație lipsită de educație, de constrângerile tradiției și ale moralei, dar profund îndoctrinată, o generație perfect manipulabilă.

După devastarea suprastructurii intelectuale, Gărzile roșii s-au năpustit asupra Partidului, punând în practică aceleași metode: umilințe, bătăi, asasinate. Mao nu intervenea, semn că aproba acțiunile Gărzilor. În acest fel, aproximativ 3 milioane de funcționari ai partidului din structurile politice și administrative au fost scoși din funcții, asasinați, trimiși la închisoare sau la re-educare.

După câteva luni de „revoluție" s-a ajuns la o situație critică. Gărzile roșii au terminat de masacrat intelectualitatea și elitele politice și, rămânând fără un clar obiect al muncii, au ajuns la conflicte și lupte între ele. Perespectiva anarhiei și a războiului civil era iminentă. Abia atunci Mao s-a decis să intervină. A mobilizat Armata[102], ținută până atunci în rezervă, pentru a tempera Gărzile roșii, cu un Ordin dat pe 28 ianuarie 1967. De asemenea au fost folosite și detașamanete muncitorești. Semnalul a fost dat de către Mao printr-un discurs în care a spus între altele că „nimic nu trebuie să dezbine clasa muncitoare". Studenții din Gărzile roșii au fost trimiși înapoi în universități la sfârșitul anului 1967 dar, pentru a ține lucrurile sub control, ca diferitele facțiuni ale gărzilor să nu se lupte între ele și pentru a elimina

---

101 Stéphane Courtois, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression,* Ed. Robert Laffont, Paris 1997

102 Jaqcues Guillermaz *Le bilan de la révolution culturelle apparaît en Chine largement négatif* , Le Monde Diplomatique no. 7/ 1967

elementele indezirabile, la începutul anului 1968 câteva mii de muncitori au fost trimiși să ocupe Universitatea din Beijing și „să restabilească ordinea”, Mao afirmând explicit că clasa muncitoare trebuie să conducă în toate domeniile de activitate, inclusiv în Universitate, și că ar trebui „să rămână mereu în Universitate”[103]. În același stil a procedat și președintele României în vara anului 1990, când a instigat minerii să ocupe zona Universității din București.

În 1968, Mao Zedong și-a recăpătat toată puterea ca lider unic, absolut, având și sprijinul necondiționat al Armatei. Atunci s-a decis să joace ultimul act al acestei tragi-comedii, anume să îi distrugă pe tinerii îndoctrinați de care s-a folosit pentru a declanșa revoluția culturală. Începând cu acel an, Mao a deportat cu forța aproximativ 17 milioane de tineri din mediul urban în mediul rural, între care peste 4,6 milioane de foști mebri ai gărzilor roșii, care astfel dispar cu desăvârșire din peisajul politic. Liderii lor radicali, despre care s-a apreciat că nu mai sunt re-educabili, au fost executați public în luna aprilie a anului 1968[104]. În următorii trei ani de dictatură militară, Mao a devenit stăpânul absolut al Partidului și al Statului. Comuniștii mai în vârstă au fost eliberați din închisori și reabilitați, printre aceștia numărându-se chiar și Deng Xiaoping, succesorul lui Mao la conducerea Chinei. Tinerilor, care au fost folosiți pentru a înfăptui „revoluția”, li s-a permis să se reîntoarcă în orașe, dar aceștia nu s-au mai putut integra nicăeri. Estimarea numărului total al victimelor, foarte imprecisă din motive politice, merge până la douăzeci de milioane de morți.

Consecințele cele mai grave privesc imensele distrugeri culturale și o criză umanitară de proporțiile unui veritabil genocid. Mișcarea s-a

---

103 Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, Nouvelles Éditions Lignes, „Circonstances”, 2009.

104 Stephane Courtois, ibidem, p. 630.

prezentat inițial ca un atac împotriva valorilor tradiționale, în special împotriva idealismului și umanismului confucian, vechi de două mii cinci sute de ani. Filosoful Confucius (sec. VI-V î.H.) era acuzat că ar fi fundamentat un elitism cultural, moral și politic, în detrimentul valorii muncii manuale. Virtuțile predicate de Confucius erau pietatea fiilor față de părinți, respectul fratelui unul față de celălalt, loialitatea față de împărat, înțelepciunea, iubirea și curajul – numai că acestea au fost considerate ca fiind calități proprii modului de viață al aristocrației.

Ura împotriva lui Confucius, alimentată de propaganda de partid, devine viscerală. Templul lui Confucius și mormântul din orașul său natal Qufu sunt vandalizate și distruse. În noiembrie 1966, un grup de gardieni roșii din Beijing s-a deplasat la Qufu pentru a distruge situl arheologic de acolo. Timp de o lună de zile au fost arse peste 100.000 de volume de texte clasice, peste 6.000 de obiecte vechi au fost distruse sau deteriorate și alte șase morminte au fost deschise[105]. Furia chinezilor roșii împotriva mormintelor strămoșilor a fost comparabilă doar cu aceea din cursul Revoluției Franceze când, în vechile catedrale, revoluționarii francezi au profanat morminte de regi și de episcopi și au dărâmat statuile din biserici, inclusiv statuile eroinei naționale Ioana d'Arc. În China, două mii de morminte vechi au fost jefuite în primăvara anului 1967 de către populație, care spera să descopere acolo comori deosebite. Mai târziu, obiectele de aur găsite în morminte au fost achiziționate de la localnici de către agenția locală a Băncii Populare Chineze. După ce a trecut Revoluția culturală, obiectele au fost răscumpărate, iar situl din Qufu a fost restaurat.

---

105 Jacques Andrieu, *Psychologie de Mao Tse-tung*, Ed. Complexe, Brussels, 2002.

Confucianismul nu a fost singura victimă culturală a acestei „revoluții”, ci și vechea civilizație tibetană. În noiembrie 1966, gărzile roșii formate din studenți din Beijing au ajuns și în Tibet și au început să propage revoluția. Potrivit scriitorului chinez Wang Lixiong, autoritățile din Tibet au încercat adesea să înlăture acțiunile radicale, astfel încât Armata Populară de Eliberare a sprijinit în mod constant fracțiunile mai conservatoare împotriva gărzilor. Templele și mănăstirile au supraviețuit cel mai bine în zonele centrale și în orașe, unde autoritățile erau încă în măsură să domolească întrucâtva elanul distructiv al gărzilor[106].

La fel și bisericile creștine sunt închise și credincioșii persecutați. Preoților catolici li se cere să renunțe la a mai practica cultul. Cei care refuză sunt închiși, torturați și executați[107]. Anti-creștinismul revoluției culturale ia aspecte grotești. În Beijing, călugărițele îmbrăcate în hainele lor sunt obligate să participle la ședințe de „autocritică” împotriva vechilor idei, să își ia angajamentul în public că vor renunța la credința lor și că vor crede în ideile lui Mao. Școala Catolică a Sacrei Inimi, care funcționează pentru copiii diplomaților din țările creștine acreditați la Beijing, este atacată de Gărzile Roșii. În timpul „ședințelor de luptă” călugărițele au fost umilite și bătute de către niște gardiști foarte tineri. A doua zi, maicile chineze au fost condamnate la douăzeci de ani de închisoare, iar maicile străine au fost expulzate[108].

A fost cumva în logica lucrurilor ca în China maoistă să se încerce distrugerea fundamentelor tuturor religiilor, deoarece cultul perso-

---

106 Wang Lixiong, https://newleftreview.org/issues/II14/articles/lixiong-wang-reflections-on-tibet#_edn1

107 https://missionsetrangeres.com/eglises-asie/2016-05-23-les-catholiques-sous-la-revolution-culturelle-une-histoire-qui-reste-a-ecrire/

108 Ibidem

nalității lui Mao prezenta toate trăsăturile unei veritabile religii, iar faptul nu admitea concurență. În primul rând, în locuința fiecărui chinez trebuia să se afle portretul oficial al lui Mao – și atât. Dacă existau și alte portrete, fotografii sau icoane, omul putea fi denunțat și o pățea rău de tot. Nu se putea scuza că nu a putut să-și procure portretul oficial al șefului statului, deoarece Mao însuși a avut grijă ca acest portret să fie multiplicat în 2,2 miliarde de exemplare și să fie distribuit peste tot[109].

Așadar o zi obișnuită din viața unui bun chinez, gardist în zilele revoluției culturale, începea imediat după deșteptare prin a saluta de trei ori portretul lui Mao. Apoi oamenii cântau imnul national, luau micul dejun și se dedicau lecturii din Marea Carte Roșie. La masa de prânz i se mulțumea marelui cârmaci pentru bunătatea sa față de chinezii roșii. Seara se încheia cu o ședință de analiză a faptelor comise în ziua respectivă, de autocritică și se transmiteau sarcinile pentru ziua următoare[110].

Caracterul sacru, religios al persoanaei lui Mao era întărit și de o altă împrejurare. Aforismele și dispozițiile sale din Marea Carte Roșie erau formulate uneori abstract, eliptic, de aceea necesitau un efort de interpretare. Faptul a dus la conflicte, exact ca în disputele și războaiele religioase în ceea ce privește adevărata interpretare care trebuie dată textului sacru. În cazul Chinei maoiste, atât conservatorii cât și gardiștii au preluat aceleași pasaje din Învățăturile lui Mao pentru a atinge obiective divergente. Multe lupte dintre facțiuni nu erau deosebite de războaiele religioase, fiecare parte revendicând pentru sine că ar deține cea mai autentică formă de maoism.

---

109 Claude Hudelot, *Le Mao,* Rouergue, 2009, p. 48.

110 Ibidem, p. 24.

Evenimentele petrecute în China pe sfârșitul anilor ‘60 ai secolului trecut sunt numite de regulă „revoluție culturală”, dar sintagma este improprie, pentru că în mod paradoxal nu a fost vorba nici de o „revoluție” și nici de o prefacere cu caracter cultural. Nu a fost o revoluție, care să ducă la un progres istoric în vreun domeniu oarecare, politic sau economic, ci a provocat mai curînd regrese pe toate planurile, de aceea s-ar putea vorbi într-un fel mai corect nu de o revoluție, ci de o involuție. A fost o simplă răfuială deosebit de sângeroasă între clanurile de la vârful Partidului Comunist Chinez. În ceea ce privește cultura, catastrofa maoistă a avut doar un rol distructiv în privința culturii vechi, fără să aducă nimic nou în planul valorilor culturale actuale.

4. 3. Revoluția culturală universală social-media

O găselniță de dată recentă, cu un fals aer de înțelepciune profundă, ne spune că „o imagine poate să spună mai mult decât o mie de cuvinte”. Există, desigur, foarte mulți autori care împărtășesc această părere. Alegația poate fi adevărată cu condiția de a fi întoarsă pe dos[111]. Pentru a clarifica lucrurile, trebuie să recurgem la cea mai veche și durabilă reprezentare a sufletului omenesc. La Platon (în *Phaidros,* dar mai cu seamă în *Republica*)[112], psihicul are trei componente: gândirea (*phrenos*), afectivitatea (*thymos*) și voința (*epithymia*). La aproape două mii cinci sute de ani după Platon, în știința psihologică a secolului XX domină această concepere a sufletului ca fiind structurat pe trei

---

111 Nicolae Iuga, *The Seven Sins against the Spirit,* Lambert Academic Publishing, 2017, p. 31 sq.

112 Platon, *Opere,* vol. V, ESE, București, 1986, p. 226.

vectori: cognitiv, afectiv și volitiv. Congnitivul este la rândul lui o structură supraetajată pe verticală, de la senzație și percepție, niveluri de cunoaștere pe care le avem în comun cu animalele, până la reprezentare și gândirea abstractă, gândirea fiind o formă superioară de cunoaștere, specifică omului și exclusiv umană.

Facem mențiunea prealabilă că aici nu avem în vedere imaginea artistică, adică acea imagine care este „meta”-„forică”, imagine care „poartă ceva de dincolo de sine”, ci imaginea pur și simplu, imaginea opacă, amputată de semnificații metaforice, proprie individului uman care trăiește în imediat, precum animalul. Această imagine, chiar și atunci când cumulează anumite semnificații non-metaforice, se adresează de fapt nivelului percepției și reprezentării individului, nu intelectului și rațiunii, deci se adresează unor etaje subintelectuale. Registrul imaginii se cuplează cu percepția și reprezentarea, nu cu intelectul și rațiunea. Sigur, o imagine șocantă poate să spună mai mult decât – probabil – o mie de cuvinte, dar cuvinte din acelea care nu vehiculează neapărat un conținut al gândirii. În schimb, pentru oamenii care gândesc, afimația este valabilă pe dos. Un singur cuvânt poate să spună mai mult decât o mie de imagini, ba mai mult chiar decât un milion de imagini, practic cât o infinitate potențială de imagini, deoarece imaginile obiectelor care se pot subsuma unui concept – ca să fololsim o expresie kantiană – nu sunt nici numărabile și nici limitate cantitativ. Totul depinde, repetăm, de faptul dacă omul gândește sau nu. Dacă da, atunci nu; atunci imaginile nu pot și nici nu au cum să spună mai mult decât cuvintele. Dacă nu, atunci da, atunci imaginile pot să spună mai mult decât cuvintele.

Imaginea provoacă mai curând emoții, poate sta la temelia afectivității, nu este un element de construcție pentru intelect sau pentru

rațiune. Imaginea nu este destinată pentru cei care gândesc, ci ea este pentru cei care reacționează fiziologic. Imaginea este ideală pentru manipulare. Prin imagine, individul subintelectual poate fi manipulat incomparabil mai ușor, mai profund și mai eficient decât prin raționamente abstracte, ipotetice, care stimulează gândirea critică. Consumul preponde-rent sau excesiv de imagine, prin informare cvasi-exclusivă pe calea audio-vizualului, combinat cu deficitul de lectură, duce la scăderea bogăției vocabularului și a nivelului intelectual general, așa cum seceta duce la scăderea pânzei freatice și la veștejirea universului verde al vieții.

Eminentul politolog american S. P. Huntington, celebrul autor al teoriei despre *Ciocnirea civilizațiilor*, a explicat într-un simplu articol de ziar (în „Washington Post" nr. din 8 martie 1992) cum anume se făcea educația politico-ideologică a adulților americani de inteligență medie cu ajutorul imaginilor. Pe o hartă a lumii, care apărea frecvent pe ecranele televizoarelor timp de decenii înainte de 1989, era reprezentat comunismul, „răul metafizic" sau „diavolul" de la Răsărit, sub forma unei uriașe pete roșii, cuprinzând Europa de Est și nordul continentului asiatic, adică URSS și țările satelite. Astfel, americanii de rând înțelegeau mai ușor cine este dușmanul Americii, unde se află situat și cât este el de mare. Dar după prăbușirea fostei URSS și sfârșitul războiului rece, iată că poporul american risca să rămână fără un dușman permanent ușor de reprezentat vizual, care să inspire teamă și care să justifice anumite măsuri de politică internă și de înarmare. Așa se face că Islamul a devenit candidatul cel mai adecvat pentru a prelua rolul fostei URSS și locul petei roșii de pe hartă. Noul inamic a început să apară și mai frecvent pe ecranele televizoarelor, ca o pată verde alungită enorm pe harta lumii, ca un brâu pe la mijlocul globului, de

la Gibraltar până în Indonezia. Și asta cu zece ani înainte de înscenarea atentatelor din 11 septembrie 2001. Spre a putea fi demonizat mai ușor, Islamul mai avea și avantajul că putea fi prezentat ca și comunismul: mare, anti-occidental, frustrat, întemeiat pe sărăcie și pe ură. Fără îndoială că Islamul s-a radicalizat puternic din 1990 încoace, dar nu putem ignora faptul că această radicalizare a fost cauzată în primul rând de agresivitatea anti-islamică fără precedent de care au dat dovadă SUA și statele aservite lor din Europa. Și astfel cercul vicios se închide aici, ca să se reia după 2014, cu o nouă demonizare a Rusiei, de astădată nu a URSS, ci a Federației Ruse.

Spre deosebire de nivelul inferior al imaginii, gândirea propriu-zisă nu are nevoie de aparența colorată a lumii senzațiilor, de „vaca multicoloră" a lui Fr. Nietzsche. Geometria euclidiană ne dispensează de referențialul obiectelor empirice pentru că nicăieri în experiență noi nu am întâlnit cercuri perfecte, triunghiuri perfecte ș.a.m.d. Iar geometria analitică, începând de la Descartes încoace, face un pas încă și mai departe, renunțând complet la orice reprezentare figurativă, inclusiv la figurile geome-triei euclidiene. În geometria analitică, după cum se știe, figurile sunt gândite ca ecuații scrise cu simboluri abstracte. Prin urmare, gândirea nu are culoare, ca să zicem așa, sau dacă are una aceasta nu poate fi gândită decât prin comparație, ca un amestec optic de non-culori, adică un amestec de alb și negru, ceea ce dă evident cenușiul. Procesul gândirii ca pură raportare la sine face abstracție de aparența colorată a lumii, la fel și obiectul exterior la care se raportează gândirea este unul non-empiric și ne-colorat. Este ceea

ce îl va fi făcut pe un gânditor de talia lui Hegel să afirme sugestiv că „gândirea pictează cu cenușiu pe cenușiu”[113].

În altă ordine de idei, trebuie să avem în vedere că – așa cum prea bine a spus E. Cassirer – omul nu trăiește într-un univers pur fizic, ci într-un univers de simboluri. Limba, mitul arta, religia, formează o țesătură simbolică[114] atotprezentă și atotputernică. Astăzi se vorbește despre limbaje, la plural (limbajul cinematografic, al artelor vizuale, al semnelor, al simbolurilor etc.), dar toate aceste limbaje au la bază limbajul fundamental și unic al cuvântului, care prezintă particularitatea și prioritatea că este singurul limbaj cu care omul poate discuta cu sine însuși. Este, poate alături de limbajul oniric, cea mai veche formă de limbaj. Limbajul verbal este anterior și originar, celelalte tipuri de limbaj sunt ulterioare și derivate. Limbajul verbal poate să subziste prin sine însuși, celelalte tipuri de limbaj pot să persiste numai în măsura în care sunt verbalizate până la inefabil, numai în măsura în care sunt traduse în limbajul-cuvânt, numai în măsura în care sunt transpuse în limbaj verbal interior. Un orb, dezvoltat normal din punct de vedere intelectual, poate gândi despre obiecte pe care nu le vede, spre deosebire de un văzător imbecil, care poate vedea un film fără să poată gândi despre el nimic. De altfel, și mitologia religioasă cea mai respectabilă ne spune că una dintre primele sarcini importante pe care Dumnezeu a dat-o omului proaspăt creat, spre a fi dusă la îndeplinire, a fost un puternic exercițiu onomatologic, onomatocratic chiar, adică l-a pus pe Adam să dea nume tuturor viețuitoarelor, „și oricum va numi Adam toată ființa vie, aceasta așa se va numi” (Fac., II, 19). Cu

---

113 G. W. F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului,* trad. rom. Virgil Bogdan și Constantin Floru, Ed. Academiei, București, 1969, p. 20.

114 Ernest Cassirer, *Eseu despre om,* Humanitas, București, 1994, p. 47.

alte cuvinte, Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu puterea de simbolizare a limbajului-cuvânt, instrument divin cu care Dumnezeu Însuși, se spune, a creat lumea în întregul ei.

Este adevărat, unele dintre scrierile cele mai vechi, scrierea hieroglifică egipteană de exemplu, erau „iconice", adică erau alcătuite din imagini. Dar aserțiunea că noi astăzi ne-am întoarce cumva la iconicitate, prin abundența de semne care reproduc imagini stilizate cu o semnificație univocă și prin utilizarea acestora în comunicarea pe internet, ne-am întoarce la limbajul iconic al antichității, fără ca prin aceasta să suferim vreun regres – această afirmație nu se poate susține. În spatele iconicității scrierii egiptenilor din vechime, spre deosebire de lumea noastră, se afla un întreg univers de simboluri, respectiv cu totul altceva decât se află în spatele „iconicității" contemporane. Hieroglifele conduceau la cele mai adânci înțelesuri religioase și metafizice ale vieții, a căror degajare presupunea un efort consacrat pe măsură. Să ne reamintim că vechii egipteni aveau două feluri de scriere, una demotică, adică pentru toată lumea (așa cum îi spune și numele) și o alta hieroglifică (adică a unei limbi sacre), care – paradoxal – deși iconică prin excelență era accesibilă numai inițiaților. Pentru descifrarea ei era nevoie de o școală îndelungată și de o hermeneutică complicată. Hieroglifele trimi-teau la realități metafizice, pe când limbajele iconice ale lumii noastre comunică informații imediat utile, ca pentru ființe golite de conținut mental metafizic și care trăiesc în orizontul imediat al animalității. Atunci diferența dintre imagine și semnificație era uriașă, acuma avem – așa cum a observat și Mircea Eliade – o camuflare completă a sacrului în profan, de fapt o reducere de către om a sacrului la profan.

Au existat niște salturi deosebite în istoria comunicării între oameni. Pe la jumătatea secolului al XV-lea se inventează tiparul și cu acesta – vorba lui M. McLuhan – intrăm în „Galaxia Gutenberg”: apare presa scrisă. Spre sârșitul secolului al XIX-lea se inventează telegraful și telefonul și, ceva mai târziu, radioul. Posibilitățile de comunicare cresc exponențial, dar comunicarea rămâne totuși una prin cuvânt, iar cuvântul nu este numai un mijloc de comunicare, ci și un instrument al gândirii. Omul primește informații prin cuvânt și, tot prin cuvânt, este nevoit să gândească asupra lor, altfel nu poate să înțeleagă nimic.

Schimbarea cu adevărat radicală în defavoarea gândirii, așa cum arată Giovanni Sartori[115], se produce odată cu apariția televiziunii, în a doua jumătate a secolului XX. Abia acuma comunicarea se face preponderent prin imagine, nu prin cuvânt, vocea care însoțește imaginea trece în plan secundar și imaginea în cel principal, cuvântul devine o anexă contingentă a imaginii, iar imaginea, spre deosebire de cuvânt, este numai un mijloc de comunicare, fără a fi și un instrument al gândirii. Omul se transformă, treptat, dintr-un animal care *și* gândește, într-un animal care *doar* vede, în *homo videns*. Astfel, ajungem să trăim într-o lume de „văzători”, fără a avea însă și „clarvăzători”, adică unii care să vadă prospectiv dincolo de imaginile timpului prezent. Simplificând, omul posedă două forme de cunoaștere, cunoașterea sensibilă și cunoașterea inteligibilă. Și timp de mii de ani, progresul cunoașterii la scara întregii omeniri a fost de la sensibil la inteligibil. Asta până la apariția televiziunii, care a inversat această tendință istorică fundamentală. Televiziunea ne duce îndărăt, de la inteligibil la

115 Givanni Sartori, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziue și post-gândirea,* Ed. Humanitas, București, 2005, p. 20 și urm.

sensibil. Se produce o confuzie gravă, totală, între a vedea și a gândi. Consumatorul exclusiv de programe de televiziune, precum și producătorul de programe TV, vedetele de televiziune pot să ia locul intelectualului și gânditorului pe scena publică, pot să treacă drept gânditori, ba chiar se pot pune pe sine, în imaginarul colectiv, mai presus decât gânditorii reali, considerați demodați.

După cum s-a arătat, cazul televiziunii nu poate fi tratat prin analogie[116], pentru că televiziunea nu are termen de comparație și nici nu este o simplă extindere a instrumentelor de comunicare care au precedat-o. Televiziunea răstoarnă raportul dintre a înțelege și a vedea în favoarea verbului din urmă. În televiziune, de regulă explicațiile verbale nu sunt suficiente în sine, ci au sens numai în funcție de imaginile derulate pe ecran. Televiziunea vine să creeze un ceva ce nu au reușit nici creștinismul primitiv și nici dictaturile secolului XX, anume „omul nou". Copiii mici și lipsiți de discernământ moral văd scene de violență la TV și le asimilează ca pe un model de succes. Și aceasta este doar o parte a problemei. Partea cea mai gravă este alta. Copilul format într-un univers centrat pe vizual nu devine niciodată matur cu adevărat, la maturitate, și de aici până le senectute și senilitate va fi un individ uman care nu va avea nici exercițiul, nici obișnuința și nici plăcerea lecturii, ci pe aceea a jocurilor video. Bineînțeles, diferența dintre vârsta mintală și cea cronologică va crește continuu, în sensul că vârsta mintală va evolua mai lent decât cea cronologică. El va rămâne toată viața un video-copil, incapabil de gândire critică pe cont propriu și de raționamente abstracte. Cultura „omului nou" înseamnă declasificare la sub-cultură; acesta își alienează cea mai mare

---

116 Idem, p. 25.

parte a culturii universale, a literaturii universale, depozitată în cartea tipărită.

Lui Umberto Eco, un foarte important scriitor, semiotician și filosof italian contemporan, i s-a conferit titlul de Doctor Honoris Causa al Universități din Torino în iulie 2015, ocazie cu care scriitorul a ținut disertația obișnuită în astfel de împrejurări, în care a criticat în termeni duri așa-numitele „rețele de socializare” de tip facebook[117]. După afirmațiile lui Eco făcute cu acea ocazie, rețelele de socializare sunt nefaste pentru că dau drept de cuvânt în spațiul public unor imbecili, care înainte vorbeau numai la bar, după un pahar de vin, dar fără să dăuneze unor colectivități mai extinse, în timp ce acuma au același drept de cuvânt ca și un laureat al Premiului Nobel[118]. La această remarcă a lui Eco ar mai fi încă multe de adăugat.

S-ar putea face bunăoară o comparație utilă cu Televiziunea, în sensul că apariția rețelelor de socializare și a obiceiului ca foarte mulți indivizi să-și deschidă pagini aici, nu au făcut decât să agraveze psihopatologia vieții cotidiene declanșată de imaginarul televiziual, să cronicizeze ceea ce anterior se afla doar în fază acută. Atât la televiziune cât și pe internet poate să apară în principiu oricine, inclusiv prostul satului, dar problema este că apare în calitate de pretins purtător al adevărului. Orice individ, oricât de redus ar fi din punct de vedere intelectual, la televiziune sau pe rețelele de socializare poate să aibă un adevăr al său pe care să îl enunțe și la care să aibă adepții proprii.

Televiziunile promovează indivizi care atrag audiență, indiferent de calitatea lor intelectuală. Pe facebook, încă și mai grav, oricine se

117 http://www.gazetaromaneasca.com/societate/societate/web/umberto-eco-lreele-le-de-socializare-dau-cuvantul-unor-legiuni-de-imbecilir.html

118 Ibidem.

poate promova pur și simplu pe sine, își poate deschide o pagină, în anumite condiții, unde poate să posteze în principiu orice și să aibă adepți proprii, care să-i dea *like*-uri. Bineînțeles că aici predomină aspectele vieții personale, numai în mică măsură sunt abordate probleme intelectuale sau mediatice de interes general. Oricine poate reacționa la postări, arătând că-i place sau nu și, eventual, postând la rândul său comentarii. Când ating limitele proprii ale (in)suficienței de limbaj, membrii rețelei pot utiliza mașinalmente expresii stereotipe, precum „frumos" sau „super" și pot posta așa-zise emoticoane, imagini prefabricate potrivite pentru vârsta mentală a copiilor, fără să mai fie nevoiți să facă eforturi intelectuale de a elabora expresii verbale proprii. Facebookul este un fenomen aflat în expansiune, cifra utilizatorilor săi depășind se pare un miliard de persoane[119]. Dar latura benignă a socializării cu persoane cunoscute și a posibilității de a face cunoștințe noi la scară globală nu este singura. Există bineînțeles și o latură malignă.

S-a spus că facebookul ar prezenta pericolul divulgării către terți (servicii secrete etc.) a unor informații care țin de viața privată a utilizatorilor. Nimic mai neadevărat. Majorita-tea utilizatorilor și mai ales a utilizatoarelor de facebook profită de oportunitate ca să-și etaleze de bunăvoie viața intimă și să-și pună poalele în cap. La fel cum pe site-urile de matrimoniale, de exemplu, unii beneficiari își expun la vedere totul, tot astfel pe rețelele de socializare utilizatorii își prezintă propria viață cotidiană pas cu pas, fără să-și pună problema dacă este relevantă sau nu, pentru că până la urmă tot poate interesa pe cineva apropiat, fapt care în literatura propriu-zisă, de ficțiune, ar fi imposibil.

119 https://ro.wikipedia.org/wiki/Facebook

Dacă într-un weekend au ieșit să servească masa la un local cu o anumită persoană, fac poze cu telefonul și le pun pe facebook. Oamenii nu mai au viață personală și nici enigme sufletești. Se produc o nivelare și o uniformizare devastatoare.

Această nivelare a vieții personale ar rămâne în definitiv o problemă personală a celor care o practică, dacă nu ar conduce și la o confuzie gravă în ceea ce privește Adevărul în genere, la ștergerea oricărei diferențe între adevăr și fals. Pe de o parte, utilizarea rețelelor de socializare devine obligatorie și pentru omul creator de literatură pentru că, în caz contrar, el riscă să fie eliminat din cursa pentru comunicarea Adevărului. Cărțile, tipăriturile în general, aproape că nu mai sunt citite de către nimeni. Dar pe de altă parte, Adevărul ca atare se pierde în babilonia cumplită a internetului, își pierde mesajul, forța, unicitatea și relieful, riscă la modul cel mai serios să treacă total neobservat, să fie acoperit și sufocat de o sumă foarte mare de foarte mici nimicuri. Mai ales că omul format la școala unei culturi televizuale, acel *homo videns* al lui Sartori, care reprezintă o majoritate tot mai covârșitoare în lumea de azi, evident nu va putea face diferența între mesajele importante și cele neimportante, între adevăr și fals în sens larg, ci dimpotrivă, va prefera să pună lucrurile nesemnificative, dar mai apropiate de înțelegerea sa, mai presus decât acelea cu adevărat semnificative. Va fi incapabil să recunoască pe creatorul autentic și Adevărul profesat de acesta, potrivit cu vorba de duh a lui Hegel, referitoare la raportul între erou și lacheu. Pentru lacheu nu există erou – a zis Hegel –, dar nu întrucât eroul nu este erou, ci întrucât lacheul este lacheu. De aceea omul cotidian mediu (care în definitiv constituie și *Dasein*-ul lui Heidegger) va fi mai

curând complice cu neadevărul, se va manifesta solidar cu neadevărul, nu cu adevărul, care este prea dificil pentru înțelegerea sa. La o adică, acesta va lupta de partea neadevărului și împotriva adevărului. În atari condiții, scriitorul autentic, cel care ar avea cu adevărat ceva de spus, se simte descurajat și demobilizat. Vede cu claritate că scriitura sa este practic inutilă.

4. 4. Revoluția culturală americană contemporană

4. 4. 1. O mișcare neo-bolșevică

Unii i-au spus „neo-marxism", dar teremenul mi se pare inadecvat. Karl Marx a fost unul dintre marii epigoni hegelieni, gânditor de o anumită importanță, relativ greu de citit, iar marxismul o teorie amplu elaborată, care nu este la îndemâna oricui. Ar fi mai potrivit, cred, termenul de „neo-bolșevism" pentru ce este cu adevărat actuala mișcare contestatară autodenu-mită „progresistă", o mulțime furibundă și iconoclastă, despre care e îndoielnic că l-ar fi citit pe Marx, o gloată pornită pe dărâmarea guvernelor și pe detonarea culturii contem-porane în numele unor idei confuze, care nu ajuns încă să fie o ideologie unitară și coerentă. „Progresismul" nu este nici socialism și nici neo-marxism, ci un avânt sincretic care preia involuntar defectele ambelor. De exemplu, revoluția culturală proletcultistă sovietică avea în centrul său conceptul Proletariatului pe post de Mesia, iar în neo-bolșevismul american contemporan dimensiunea mesianică este distribuită democratic asupra tuturor minorităților imaginabile: rasiale, sexuale ș.a.m.d. Fiecare minoritate se simte egal îndreptățită să caute să mântuiască lumea. Scopul este și aici, la fel ca și în celelalte

„revoluții" de același gen, crearea unui „om nou", atingerea idealului educativ al individului „liber", în fapt un individ eliberat de sub autoritatea unei culturi consacrate de secole, cu o morală cristalizată în suveranism și tradiționalism. Bolșevismul vechi se declara anti-creștin, neo-bolșevismul de azi se vrea post-creștin. Omul nou „progresist", un individ sustrat normativității tradiționale, ar fi apoi ideal de manipulat. O sinteză sorosistă între gândirea lui Lenin și metodele lui Mao. Scopul este același: negarea întregii culturi existente[120].

Deși înrudită cu leninismul, proletcultismul și maoismul, actuala mișcare cu punctul de plecare în anti-rasism nu poate fi catalogată nici ca „neo-socialism", pentru că – după cum arată Nathan Pinkoski – este diferită de socialismul european tradițional, în sensul că promotorii ei susțin ecologismul și sunt de acord cu majorările de taxe inclusiv pentru săraci, atâta timp cât rămân neatinse principiile „politicaly correctness", ale „egalității de gen" și este păstrată deschiderea către „comunitatea LGBT" și imigranți[121]. Vechiul bolșevism european a însemnat ura față de burghezie, față de clasa exploatatoare și contribuția lui Marx a fost să ridice această atitudine la rang de teorie, în timp ce acest neo-bolșevism american, deocamdată fără o teorie anume, înseamnă mai mult ura față de sine, față de propria națiune și față de propria civilizație. Dușmanul de clasă nu mai este acum burghezul exploatator, ci omul creștin, alb și căsătorit cu o femeie. Lupta de clasă din marxism-leninism a devenit acuma o luptă împotriva majorității oamenilor albi și normali, pentru afirmarea oamenilor de culoare și a minorităților sexuale. Cununa de spini a suferinței su-

---

120 Vezi Nathan Pinkoski: https://lawliberty.org/forum/the-strange-rise-of-bourgeois-bolshevism

121 Nathan Pinkoski, ibidem.

portată pe nedrept a trecut, pe nesimțite, de pe capul foștilor sclavi negri și al urmașilor lor de azi, pe capul homosexualilor și al lesbienelor. Dar oare eliminarea homofobiei și a prejudecăților rasiale va conduce automat la prosperitatea economică a acestor categorii, fără să fie nevoie de muncă din partea lor? Sau aceste categorii nu își pot atinge prin muncă proprie idealul prosperității economice în cadrele existente de viață familială, religioasă și de mentalitate? Minoritățile rasiale, odată privilegiate, nu se vor întoarce oare împotriva actualei majorități occidentale, practicând la rândul lor față de aceasta tot o formă de rasism, întoarsă pe dos? Și astfel, lupta de clasă de odinioară nu mai este azi împotriva clasei exploatatoare, ci împotriva clasei muncitoare, lupta este una a aberațiilor împotriva normalității.

Un autor francez, Alain Cavaille descrie peremptoriu cum anume neo-bolșevicii contemporani descompun și demonizează realitățile sociale prin etichetare, spre a-și reconstrui un adversar politic[122]. Anume, dacă un om s-a născut alb, înseamnă că e rasist. Dacă votează cu dreapta, înseamnă că e fascist. Dacă e normal din punct de vedere sexual, înseamnă că e homofob. Dacă e căsătorit cu aceeași femeie de peste patruzeci de ani, înseamnă că e depășit. Dacă mănâncă friptură, înseamnă că e un adept al cruzimii față de animale. Dacă este creștin, înseamnă că trebuie să fie disprețuit de către musulmani sau atei. Dacă gândește pe cont propriu, fără să se lase influențat de alții sau de mass-media, înseamnă că e un reacționar. Dacă își afirmă cultura proprie, înseamnă că e un xenofob. Dacă se pronunță pentru înăsprirea pedepselor în scopul descurajării infracționalității, înseamnă că este un gestapovist. Dacă este de acord ca meritele să fie răsplătite, înseamnă că este adeptul inegalității sociale. Dacă este de părere că

---

122 https://www.amosnews.ro/autodenuntul-lui-alain-cavaille-2020-06-20

copiilor ar trebui să li se asigure o educație mai riguroasă, înseamnă că este adeptul abuzurilor emoționale asupra copiilor. Dacă își exprimă opinia că oamenii ar trebui să își apere țara în care trăiesc, înseamnă că e împotriva migranților și a integrării euro-atlantice etc., etc.

4. 4. 2. Visul american, de la reverie la coșmar

Totul a început în „cea mai avansată democrație din lume" cu o discriminare pozitivă, în anul 1965, cam așa cum astăzi UE ne pretinde nouă, României, să-i discriminăm pozitiv pe țiganii noștri. Președintele SUA de atunci Lyndon B. Johnson a căutat să repare anumite nedreptăți istorice în ceea ce privește populația de culoare, dând un ordin executiv numit „Affirmative action"[123], prin care a redefinit noțiunea de „oportunități egale" pentru negri, în materie de acces la servicii de sănătate, educație, locuri de muncă, stil de viață. În realitate, ca să câștige simpatia și voturile populației de culoare, președintele Johnson a deschis larg punga și a acordat acestei populații o mulțime de avantaje economice. Negrii americani, care până atunci erau, după aprecierea unor observatori ai fenomenului[124], o minoritate integrată și muncitoare, au început să trăiască în regim de gratuitate. Femeile din rândul acestei populații au început să primească alocații consistente pentru creșterea copiilor și atunci ele și-au abandonat locurile de muncă și au preferat să dea naștere la cât mai mulți copii, ca să

---

123 https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10510978009368044?journalCode=rcst19

124 https://www.activenews.ro/stiri/O-explicatie-despre-miscarea-revolutionara-din-SUA-%E2%80%9EOrice-neacceptare-a-legalitatii-schimbarii-puterii-este-inceputul-unui-razboi-civil.-Acesta-a-si-inceput-%E2%80%93-deocamdata-e-un-razboi-civil-rece-intre-stangisti-si-toti-ceilalti-162178

trăiască din alocațiile copiilor și să stea în locuințe sociale asigurate de stat. Bărbații, la rândul lor, au preferat să trăiască din șomaj, ajutoare sociale, joburi temporare și tot felul de expediente. Copiii lor nu au fost educați și, odată ajunși la maturitate, au repetat stilul de viață al părinților. A rezultat astfel o importantă pătură socială rasială și parazită în societatea americană. Consumul de droguri și criminalitatea în rândurile negrilor au crescut exponențial. La ora actuală, în SUA, negrii reprezintă aproximativ 13% din total, dar comit mai mult de jumătate din totalul crimelor și infracțiunilor grave și tot în proporție de mai mult de jumătate sunt purtători de boli venerice și HIV. Deci, discrimarea pozitivă prin ajutoare sociale s-a dovedit a fi o idee nefastă pe termen lung, cum se va întâmpla probabil într-un viitor apropiat și în cazul țiganilor din România.

Aceste avantaje de asistență socială oferite negrilor în SUA au fost dublate treptat de ideologia numită „political correctness". Originea noțiunii se află în pretenția justă în sine a instanțelor de judecată ca, în fața lor, părțile să nu vorbească una la adresa celeilalte folosind termeni denigratori. Apoi, treptat, corectitudinea politică s-a extins la politețea relațiilor umane în general, pretinzând ca oamenii să aibă grijă să nu se exprime în vreun fel în care să ofenseze pe cei care sunt dezavantajați sau discriminați. Ceea ce părea inițial o chestiune de bună creștere și de bun simț a degenerat în timp într-un fel primejdios. Cum știm noi că ne exprimăm părerile în așa fel încât să nu ofensăm pe nimeni decât spunând numai aceleași lucruri pe care le spun și alții, folosind niște expresii standardizate și gândind numai la fel cum gândesc și alții, adică un fel de totalitarism incipient și inconștient.

Prin anii '70 ai secolului trecut, s-a creat un curent de opinie în unele universități din SUA, care propunea un fel de „curățare a lim-

bajului" după cum spunea scriitorul româno-francez Matei Vișniec[125], adică eliminarea termenilor peiorativi la adresa unor grupuri minoritare, negri și mai apoi homosexuali, lesbiene etc. De exemplu, la cetățeanul de culoare, ca să nu-l jignești, să nu-i mai spui „negru", ci „afro-american", la femeia de serviciu să nu-i mai spui „femeie de serviciu", ci „agent de întreținere a suprafețelor", gunoierului să nu-i mai spui „garbage man", ci „tehnician de igienizare"[126], infractorul devine „cetățean cu o morală alternativă", gardianul de la pușcărie devine „agent al sistemului corecțional", analfabetul sau idiotul este o „persoană cu nevoi educaționale speciale" etc. Până la un punct, chestiunea poate fi considerată ca una care ține de stupizenia umană și de umorul involuntar, dar gluma se termină repede și, pe nesimțite, recomandările cu privire la ce nu trebuie să spunem devin obligații, devin imperative juridice sancționate prin hotărâri și regulamente, ironia poate deveni articol de lege penală, tactul comportamental față de minoritățile sexuale de exemplu devine obligația impunerii agresive a acestora în detrimentul majorității, reticența izvorâtă din bunul simț este transformată instituțional în cenzură brutală, fantezia în speță primește inconștient trăsături de paranoia.

Exemplele cenzurate se înmulțesc, fără ca nimeni să realizeze gravitatea instaurării unei Cenzuri ca atare și a unei și autocenzuri. În urmă cu vreo zece ani, Parlamentul European a interzis, pentru toate limbile Europei, utilizarea în actele oficiale, în cazul femeilor, a titlurilor care indică starea civilă „doamnă"/ „domnișoară", pentru a

---

125 https://romanialibera.ro/opinii/comentarii/o-noua-dictatura---gandirea-politica-corecta--84632

126 https://ro.wikipedia.org/wiki/Corectitudine_politic%C4%83

nu ofensa persoanele din cealaltă categorie[127]. În Canada s-a interzis amplasarea brazilor de Crăciun în locuri publice, chipurile spre a nu fi ultragiate sentimentele ne-creștinilor. În SUA, romanele lui Mark Twain au fost cenzurate retroactiv, după mai bine de un secol de la scrierea lor, prin înlocuirea unor cuvinte considerate ofensatoare. Celebrul film *Pe aripile vântului* a fost scos pur și simplu de la difuzare. Agențiilor de recrutare a forței de muncă li s-a interzis să mai afișeze anunțuri de genul „angajăm persoană de încredere" sau „harnică", pentru a nu se simți discriminate persoanele din categoriile opuse[128]. Mergând mai departe pe aceeași logică, a admira creația cuiva sau a acorda un premiu cuiva sunt lucruri care ar trebui interzise, pentru că promovează ideea de inegalitate între oameni, iar premierea unora ar însemna ofensarea celorlalți rămași nepremiați. Bineînțeles, se pot cita foarte multe cazuri, care de care mai bizare, hilare sau doar extravagante, iar aceste cazuri sunt în continuă expansiune, până când gândirea liberă va fi prinsă complet și insesizabil în cămașa de forță a unei mentalități totalitare. Sau poate că tocmai asta se urmărește. În rezumat, se poate spune că „gândirea politică corectă este o formă de spălare a creierelor mai subtilă și mai perfidă decât ideologia comunistă"[129].

S-a motivat că anumite cuvinte care desemnează rasa sau etnia, cum ar fi „negru" sau „țigan", ar fi rasiste și denigratoare, fără să se observe că nu există termeni rasiști și denigratori în sine, ci numai în

---

127 https://www.hitc.com/2011/10/07/11-cases-of-political-correctness-gone-mad/

128 https://www.telegraph.co.uk/comment/personal-view/8513876/The-A-Z-of-political-correctness.html

129 Ibidem, https://romanialibera.ro/opinii/comentarii/o-noua-dictatura---gandirea-politica-corecta--84632

cadre contextuale și în legătură cu un set de fapte. Un termen care desemnază o rasă sau o etnie poate să devină peiorativ într-un interval oarecare de timp, în legătură cauzală nemijlocită cu moravurile rasei sau etniei respective. Degeaba schimbăm artificial termeni precum „negru" sau „țigan" cu „afro-american" sau „rrom", dacă tiparele comportamentale ale lor rămân neschimbate, pentru că și noii termeni de „afro-american" sau „rrom" se vor compromite repede și vor deveni și ei peiorativi. Este ca și cum, în loc să tratăm o boală, am schimba diagnosticul real cu un altul inventat, boala rămânând nevindecată.

Această dictatură la nivelul limbajului, respectiv corectitudinea politică împinsă până la paranoia, este cea care a favorizat „revoluția culturală" din Occidentul contemporan. Pretențiile de „corectitudine politică" nu au făcut decât să traseze niște crevase adânci, în toate direcțiile, pe țesutul viu al spiritului comunitar. Au rezultat o mulțime de grupări tribale, separate unele de altele prin pretenții de nediscriminare reciprocă și care se privesc unele pe altele cu o latentă ostilitate reciprocă. Este vorba de o schizofrenie profundă în sens cultural. O astfel de falie de tip schizoid este cea creată în SUA între albi și negri.

Rasismul este o problemă veche în SUA, chiar de la constituirea acestei structuri federative și de la Războiul de Secesiune, iar pretențiile de „corectitudine politică" nu au calmat-o ci, dimpotrivă, au catalizat-o. Uciderea accidentală a unui delicvent negru de către un polițist alb nu a fost decît un pretext, scânteia care a aprins acest amestec exploziv. Da, un negru a fost ucis de către un alb, dar statisticile anuale din SUA referitoare la omoruri ne arată că există de zeci de

ori mai multe victime albe ucise de către criminali negri și încă și mai multe victime din rândul negrilor ucise de către negri.

Deci, această ucidere a unui delincvent negru de către un polițist alb nu este o cauză în mod real, ci un pretext ca în SUA anumite forțe politice obscure să organizeze o „revoluție culturală". Este vorba de o „revoluție culturală" în sens maoist, o problemă de mentalitate stupefiantă, în care oameni de rasă albă, polițiști, autorități publice sau simpli cetățeni, se așază în genunchi în fața unor adunări de indivizi de culoare neagră și își cer iertare pentru niște vinovății imaginare, în cel mai bun caz istorice, dar care nu sunt nicidecum vinovățiile lor personale.

O altă împrejurare exterioară, de tip maoist, a acestei revoluții culturale este aceea că mișcarea a debutat pe fondul existenței unei mase mari de oameni liberi față de obligațiile de serviciu, deci o potențială masă de manevră. În cazul Chinei, în 1966 Mao a dictat închiderea liceelor și universităților, dispunând astfel de o mare masă de manevră din rândurile tineretului, masă pe care a organizat-o paramilitar și cu care a putut înfăptui „revoluția culturală". Tot astfel, la proporții reduse s-a procedat și la București în anul 2018, președintele României s-a pus în fruntea unor manifestații neautorizate, iar grupuri mari de tineri angajați la multinaționale au fost scoși de la locurile de muncă și organizați în fața sediului guvernului să facă „revoluție" și care, ca și „Gărzile Roșii" ale lui Mao, s-au bucurat de impunitate. La fel, în primăvara anului 2020 în SUA și în Occident în general au existat zeci de milioane de șomeri sau oameni cu serviciul suspendat temporar din cauza pandemiei, mase mari de oameni disponibili spre a fi manipulați în orice fel împotriva *statu quo*-ului. Care este forța ocultă

interesată în demantelarea *establishment*-ului și ce ar urma să se pună în loc, acestea sunt deocamdată întrebări fără răspuns.

Mișcarea pare a fi organizată de către profesioniști. A fost găsit și s-a impus un slogan cu o puternică forță de mobilizare: „Black lives matter". Vechiul bolșevism sovietic și chinez era centrat pe o culoare-simbol, roșul omniprezent adjectival (steaua roșie, flacăra roșie, cravata roșie, cartea roșie a lui Mao etc.), despre care se spunea că reprezintă „sângele vărsat de către clasa muncitoare" în luptele pentru cucerirea puterii politice prin violență, dar în realitate a ajuns să simbolizeze rănirea și sângerarea civilizațiilor milenare europene și chineze. Noul bolșevism american „progresist", prin sloganul întunecat adoptat și prin culoarea neagră de pe steagul AntiFa s-ar putea să aibă involuntar semnificația premonitorie a morții civilizației creștine occidentale. A fost adoptat și un simbol gestual, mâna dreaptă ridicată sus cu pumnul strâns, asemănător cu salutul nazist. Apoi s-a pornit o campanie împotriva unor monumente și simboluri oficiale. Sunt vandalizate și dărâmate statui reprezentative ale culturii occidentale, o barbarie cu consecințe incalculabile. La fel ca URSS în anii '80, SUA de azi dau semne că se clatină din interior. Statui și simboluri ale puterii imperiale sunt vandalizate și dărâmate, iar vandalii cer desființarea Poliției ca pe un lucru normal. Democrația prin exces poate să degenereze – vorba lui Aristotel – în anarhie. Oamenii de bună credință, cei care muncesc și plătesc impozite la stat sunt nevoiți să se ascundă în case, lipsiți fiind de protecție din partea statului.

În SUA au fost dărâmate mai multe statui ale unor personalități istorice despre care se crede că ar fi fost rasiști, fără a se respecta principiul istorismului, potrivit căruia acțiunile personali-tăților istorice trebuie plasate, analizate și judecate în contextul istoric în

care s-au derulat. Au fost dărâmate statuile unor generali și au fost înlăturate din Capitoliu portretele unor foști președinți ai Camerei Reprezentanților. După care s-a mers mai departe. A fost dărâmată statuia lui George Washington, unul dintre părinții fondatori și primul președinte al SUA, pentru motivul că a fost și proprietarul unei plantații în care era folosită munca sclavilor. Dacă acești barbari ar fi întrebați acum în ce a constat rasismul lui George Washington, sigur că ei nu ar putea spune nimic. Apoi au profanat statuia celebrului scriitor Miguel Cervantes, crezând probabil că o fi tot vreun proprietar de plantație. În Anglia au fost dărâmate statuile unor negustori de sclavi, dar a fost vandalizată și statuia fostului premier Wiston Churchill, care nu a fost negustori de sclavi, precum și statuia Reginei Victoria. E adevărat, Churchill a scris mai demult undeva o frază în care sunt spuse niște lucruri sincere socotite denigratoare despre indieni, dar gloata nu a citit *Memoriile* lui Churchill, ci evident le-au citit instigatorii gloatei în locul acesteia. Pe soclul statuii Reginei Victoria, protestatarii au scris între altele cuvântul „violatoare", deși dacă acești barbari ar fi întrebați pe cine a violat Regina, sigur că ei nu ar putea spune nimic.

Se poate pune aici și o problemă de principiu: până unde s-ar putea merge cu invocarea unor presupuse fapte negative din viața personalităților istorice, pentru a se proceda acuma retrospectiv la profanarea memoriei lor? De exemplu, din antichitate s-a scris (2 Regi, cap. XI), că David regele Israelului l-a trimis la moarte pe slujitorul său devotat Urie Heteul, pentru ca să-i poată răpi și viola soția, pe Bathsheba. Ei bine, cum ar trebui pedepsită memoria Regelui David, după mentalitatea liderilor revoluției culturale americane de azi? Ar trebui să i se vandalizeze statuia realizată de către Michelangelo, eventual să se

scrie pe ea că este vorba de un criminal și violator? Sau ar trebui să i se șteargă Cartea Psalmilor din Biblie? Sau nu cumva ar trebui interzisă pur și simplu Biblia, în întregul ei?

Numai că nebunia nu se oprește aici. Nu sunt atacate numai personalitățile de culoare albă din istorie, despre care se spune că ar fi avut vreo legătură cu sclavia negrilor pe teritoriul american, sau despre care se crede că ar fi făcut cândva anumite afirmații rasiste, ci s-a făcut pasul următor, s-a depășit o linie roșie, s-a trecut la o și mai periculoasă mișcare rasistă inversă, la un rasism al celor de culoare neagră și a homosexualilor împotriva oamenilor albi normali, au început să fie atacați – în stil curat nazist – anumiți oameni pentru ceea ce sunt, oamenii albi creatori de valori pentru simplul fapt că sunt albi.

Una dintre cele mai vechi și prestigioase universități americane, Yale University, fondată în 1701 a luat o măsură stupefiantă. La intervenția unui grup de presiune, Conducerea universității a desființat cursul de Istoria artei. Motivele sunt simple și previzibile. Sunt prea multe opere de artă, de la Renaștere încoace, care au fost create de bărbați europeni albi, există în Istoria artei „un număr copleșitor de artiști care sunt bărbați albi, heterosexuali și europeni și care ar trebui să fie înlocuit cu un spectru mai larg de exemple de pe tot globul”[130]. Termenii pe care îi folosește Universitatea Yale par inocenți, celebra instituție anunță că se va trece de la o artă „eurocentrică” spre o mai mare diversitate culturală. Numai că raționamentul este periculos și poate fi extins. Prin analogie, ar trebui desființate și cursurile de Istorie a filosofiei pentru că, de două mii cinci sute de ani de când există, Filosofia a fost creată în „număr copleșitor” de bărbați albi eu-

130 https://www.thevintagenews.com/2020/02/08/yale-art-history/?fbclid=IwAR071g-KlVfMsBkKM3XVgK-oD7PwLWGC_KhoAF0b_cOQgyeVQu2ZpNK9T8JY

ropeni, la fel și muzica simfonică a fost compusă aproape exclusiv de bărbați albi europeni ș.a.m.d. Ne putem imagina oare cum va arăta cultura universală, dacă scoatem din aceasta Filosofia, artele plastice și muzica simfonică? Perspectiva este de-a dreptul înspăimântătoare și ar presupune crime culturale mai mari decât au făcut toate revoluțiile culturale precedente luate laolaltă.

În fine, ar urma să fie lovite în esența lor imaginile-simbol fundamentale ale creștinismu-lui: modalitatea de reprezentare a lui Iisus Christos și a Fecioarei Maria. Cum arătau Iisus Christos și Maica Domnului în realitate, din ce rasă făceau parte și ce culoare avea pielea lor? Întrebarea poate părea specioasă și problema poate părea prost pusă, dar a mai fost pusă prin anii ’60 tot în SUA și a fost (re)pusă chiar în acești termeni la o dată relativ recentă, pe 22 iunie 2020, de către un activist Black Lives Matter numit Shaun King. După acesta, reprezentarea lui Iisus Christos și a Fecioarei Maria ca oameni albi ar avea conotații rasiste și ar fi o „formă de propagare a ideii de supremație a albilor”[131]. De aici și până la instigări la distrugerea icoanelor și statuilor fundamentale ale creștinismului nu mai este decât un pas. Până și Justin Welby, arhiepiscopul de Canterbury şi şeful Bisericii Anglicane, a declarat că Biserica pe care o conduce ar trebui să regândească reprezentarea exclusivă a lui Iisus ca un om alb, că unele statui și icoane vor trebui să fie înlocuite din biserici[132] și că Iisus cel istoric ar trebui să aibă caracteristicile rasiale ale omului din Orientul Apropiat. Este surprinzător că acest înalt prelat, probabil om cu multă școală și care reprezintă zeci de milioane de creștini anglicani, nu știe că stră-

131 https://www.g4media.ro/propunere-controversata-a-unui-activist-american-de-stanga-statuile-lui-isus-trebuie-daramate-fiind-simboluri-ale-suprematiei-albe.html

132 https://www.theguardian.com/uk/justin-welby

moșul după trup al Sf. Fecioare și al Mântuitorului, David Ben Iesei, este descris în mod repetat în Vechiul Testament ca fiind un tânăr blond și cu pielea deschisă la culoare (de ex. 1 Regi, XVI, 12; ibidem, XVII, 42 etc.).

Depășind această problemă prost pusă și trecând în planul unei narațiuni teologice propriu-zise, trebuie să admitem că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul și asemănarea Sa și că a suflat în el Spiritul vieții, proiectându-se pe Sine în omul universal ca atare, până în toate capilaritățile, în toate particularitățile rasiale și antropologice ale speciei umane. Deci Iisus Christos, ca Fiu al lui Dumnezeu, ca Dumnezeu–Fiul nu poate să fie redus de către noi, oamenii, la o particularitate rasială sau alta. Există însă și mișcarea în sens invers, în care omul se proiectează pe sine în Divinitate – mișcare observată timp de două milenii și jumătate, de la Xenophanes din Colophon la Feuerbach – proiecție sau „înstrăinare” care a dus la crearea unui politeism antropomorf, istoricește depășit și care nu este ceea ce ar trebui să fie în privința conceperii de către noi a Divinului ca Absolut.

În orașul Nazaret din Israel există o biserică catolică modernă a Bunei Vestiri, construită în a doua jumătate a secolului XX, sub patronajul Papei Paul al VI-lea. În această biserică există aproximativ 400 de mozaicuri și icoane care reprezintă momentul Buneivestiri sau pe Maica Domnului cu pruncul, icoane dăruite din toate țările în care există comunități catolice, din toată lumea creștină. Există bineînțeles icoane din Europa, dar și din America de Sud, din Africa, din China, Coreea sau Japonia. Toate aceste icoane au și particularități locale, în sensul că fiecare țară și fiecare rasă umană au pus în ele tot ce au popoarele respective mai frumos și sublim în conceperea frumuseții feminine pure și caste. Se înțelege de la sine că Maica Domnului pictată

în Portugalia are trăsături maure, cea pictată în America de Sud are trăsăturile incașe, Maica Domnului pictată în China sau în Japonia are trăsături specifice rasei asiatice, iar Maica Domnului din Africa este, bineînțeles, neagră. Și nu este nici o blasfemie. Aici pur și simplu se dă satisfacție componentei antropologice, omului de a și-l putea reprezenta pe Dumnezeu la modul concret, corelativă componentei dumnezeiești, care l-a creat pe om. Să ne reamintim că Papa Ioan Paul al II-lea, atunci când a vizitat România, și-a motivat într-un sens vizita, zicând: „Am venit aici ca să văd chipul lui Christos în voi". Dumnezeu este reflectat în fiecare individ uman, în dimensiunea lui finită, infinitezimală și inefabilă, cam așa cum soarele își reflectă lumina în fiecare bob de rouă.

În concluzie, așa cum noi, europenii nu mergem în Africa să le impunem negrilor să își reprezinte pe Iisus sau pe maica Domnului în anumite culori, nici negrii africani sau afro-americani și nici alții de alte rase nu ar trebui să ne impună nouă să nu ne reprezentăm pe Iisus și Maica Domnului ca pe oameni albi.

4. 4. 3. Care va fi următoarea „revoluție culturală" în Europa?

Dacă actuala mișcare contestatară se va extinde în Europa și în Estul continentului, aici s-ar putea să ia o turnură specifică. Aici locul negrilor din Statele Unite va fi luat de către migranții musulmani, care ar putea avea ici și colo concursul involuntar al țiganilor migratori europeni, în scopul subminării autorității statelor și al distrugerii simbolurilor culturii europene. Totuși, nu țiganii vor fi vârful de lance al vandalizării conștiente a simbolurilor. Aceștia nu dărâmă statui din motive de ordin ideologic, care țin de revoluția culturală, ci fură

statui și le dau la topit. Printre puținele țări care nu par a fi expuse contagiunii „revoluției" sorosiste din SUA și din Occidentul de azi am putea enumera China, Rusia sau Israelul. Metoda este simplă. Aici finanțarea ONG-urilor este controlată de către stat și, deci, nu pot fi operate finanțări străine, care să ducă la manipularea mulțimilor împotriva statului propriu.

Totodată, trebuie să remarcăm de la început modul de-a dreptul bizar în care s-a comportat Europa în confruntarea cu refugiații musulmani. Liderii principalelor țări europene, între care s-a evidențiat cancelarul Germaniei, au tratat în mod greșit problema ca pe o simplă criză umanitară, cea ce nu era da fapt[133]. S-a spus că oamenii de acolo, majoritatea bărbați între 20 și 40 de ani, s-au refugiat din calea războiului. Dar și altundeva au fost războaie, inclusiv la noi în țară, însă oamenii au rămas pe loc și și-au apărat țara, nu au fugit în alte țări, spre a trăi din mila altora. Este surprinzătoare aici, în Europa contempora-nă, combinația letală dintre naivitate, lipsă de viziune și orbire politică de care au dat dovadă atât elitele politice cât și serviciile de informații.

Liderii politici ai UE au decis, fără consultarea propriilor populații prin referendu-muri, că sute de mii de refugiați trebuie primiți în toate țările europene – culmea! pe cote repartizate obligatoriu – și găzduiți în centre de primire confortabile, hrăniți, ajutați să primească gratis o locuință, să li se ofere un loc de muncă și să fie integrați în societățile occidentale. Liderii europeni și serviciile de informații nu și-au pus de la bun început problema că printre refugiați există indi-

---

133 Vezi Nicolae Iuga, *An important contemporary Historical Event: the Isamization of Europe,* în „Journal of Romanian Literary Studies", Vol. 12 / octombrie 2017, Published by Arhipeleag XXI Press, http://www.upm.ro/jrls/JRLS-12/Rls%2012%2005.pdf

vizi care refuză alimentele și ajutoarele oferite gratuit de către Crucea Roșie, pe motiv că pe ambalajele acestora era imprimat semnul crucii (crucea roșie cu brațe egale înscrisă în cerc), un semn devenit opac și inobservabil pentru europeanul mediu, un simbol pentru care europeanul are percepția tocită și nu își mai pune problema ce a reprezentat cândva, la începuturile organizării acestui serviciu de prim ajutor, dar un semn care sare în ochi musulmanului de rând, o Cruce care îi amintește de vremea Cruciadelor.

Nimeni nu și-a pus problema că musulmanii nu vor să muncească în Europa, ci să o stăpânească, că nu vor să se integreze în Europa, ci să o cucerească. În țări musulmane moderate din Vestul Mediteranei, cum ar fi Marocul de exemplu, în birourile oficiale există hărți ale „Marocului Mare" din Evul Mediu, hărți care includ și teritoriile de la nord de Gibraltar până la Pirinei, adică Spania de azi, care a fost ocupată de maurii nord-africani între secolele VIII – XV și despre care musulmanul de rând știe că a fost cândva un teritoriu al lor și că Allah îi va ajuta să îl recucerească din nou. Aceeași idee se află și în mentalul musulmanilor din Orientul Apropiat, care știu despre Balcani că a fost cândva un teritoriu al Imperiului Otoman și nutresc, mulți dintre ei, aceeași năzuință.

La aceste resentimente de ordin istoric se adaugă și sentimentul actual al șovinismului de ordin religios. Una dintre datoriile sfinte ale bunului credincios musulman este aceea de a lupta împotriva „necredincioșilor", adică împotriva non-musulmanilor în general și a creștinilor în particular. Poate că mulți dintre musulmanii de azi nu mai iau în serios obligația religioasă a Jihadului, dar este o chestiune de tradiție și de educație a civilizației islamice, care se poate actualiza și inflama oricând o cer împrejurările. Disprețul lor față de civilizația

creștină și lipsa dorinței de integrare în aceasta reiese mai întâi din lucrurile mărunte, cum ar fi cerința de a li se permite femeilor să își acopere în public fața cu un văl sau pretenția de a li se servi în localuri mâncare „halal", adică în conformitate cu ritualurile alimentare religioase proprii. Iar de la dispreț se trece cu ușurință la ură și vandalism. În Franța, de exemplu, au fost arse o mulțime de biserici catolice, culminând cu incendierea Catredalei Notre Dame din Paris, un simbol al creștinismului universal, tragedii puse de către propaganda oficială pe seama unor cauze accidentale.

Europenii din Occident au ajuns la conștiința de sine ca europeni, că sunt mai întâi creștini și apoi europeni, abia atunci când și-au pus problema să elibereze locurile sfinte din Palestina de sub stăpânirea „păgână" (musulmană). În baza acestei conștiințe creștine, europenii au început să se organizeze și să pornească, în secolele XI-XII, expedițiile războinice cunoscute sub numele de Cruciade. Din păcate, europeanul mediu de azi a uitat complet de Cruciade, dar musulmanul nu. La vreo trei sute de ani după Cruciade, lucrurile s-au inversat, musulmanii organizați ca Imperiu Otoman au presat militar, timp de alte trei secole, Europa până la Viena. Azi lucrurile sunt incomparabil mai periculoase. Invadarea musulmană a întregii Europe, care s-a produs deja, a avut loc extrem de rapid. Spiritul creștin european practic a dispărut, liderii europeni sunt submediocri, iar Islamul a reușit, chiar cu concursul involuntar al liderilor europeni, să mute războiul anti-european în inima Occidentului sub forma incipientă a unei noi „revoluții culturale".

5. Swift și Noica despre moarte ca binefacere

5. 1. Un exercițiu contrafactual: ce ar fi dacă am fi nemuritori?

Frica de moarte este unul dintre cele mai mari paradoxuri ale sufletului omenesc. Cu puține excepții, tuturor oamenilor le este frică de moarte, cu toate că nimeni nu poate să spună exact ce este moartea și de ce ar trebui să ne fie frică de ea. Excepțiile, puține, unele aflate în partea de sus a etalonului uman, cei care își expun viața pentru o idee în mod conștient, un Socrate de exemplu, care ne spune că de ticăloșie ar trebui să ne fie teamă mai mult decât de moarte[134], căci ticăloșia ucide sufletul în mod lent, spre deosebire de moarte care ne ucide doar trupul în mod brusc. Sau, în cealaltă extremă, mai sunt neînfricați în fața morții sinucigașii, cei care se află în căutarea unei fericiri mai mari în moarte, mai mari decât le poate da aici pe pământ nefericirea de a trăi.

Este de observat că frica de moarte chiar se intensifică într-o lume secularizată. Într-o astfel de lume se manifestă în mod deghizat dorința ca nu viața de dincolo de moarte să fie veșnică (ceea

[134] Platon, *Opere,* vol. I, E.S.E., București, 1975, p. 41.

ce este destul de nesigur), ci viața de dincoace de moarte, viața pământească, viața trupului să fie veșnică. Valorizarea va fi în consecință. Cunoașterea este redusă la empirism, iar Dumnezeul acestei lumi este Banul, avuția materială în genere. Oamenii caută să își ridice în cimitire, încă din timpul vieții, monumente funerare durabile și megalomane, ascunzând-și în acestea disperarea și iluzia că nu vor muri de tot. Bunurile acumulate, lucrurile considerate de valoare adunate de-a lungul vieții sunt cele de care ei se leagă excesiv și care nu îi lasă să moară liniștiți, iar unele ramuri ale medicinei se specializează în simpla prelungire a agoniei trupului. Această specie de trăire pseudo-religioasă este numită de către Mircea Eliade „paradoxala coincidență a sacrului cu profanul", în care tot ceea ce există în sens empiric poate să devină o întrupare a sacrului[135], în care de fapt sacrul se camuflează în profan.

În contextul celor spuse aici cred că am putea, în plan pur imaginar desigur, să ne punem și întrebarea inversă: ce s-ar întâmpla dacă această dorință arzătoare a omului – de a nu muri defel – ar deveni realitate? Dacă omul ar fi nemuritor cu trupul? Care ar fi atunci statutul ontologic al omului? Și oare nu cumva ar trebui să ne fie frică mai mult de o viață fără de moarte decât de moartea vieții noastre, de moartea fizică propriu-zisă? Vom încerca să conturăm un răspuns cu ajutorul unor autori clasici.

Jonathan Swift (1667-1745) este nu doar un scriitor satiric celebru, ci era și un om foarte învățat; preot, doctor în teologie și decan Catedralei din Dublin. Era totodată și posesorul unor

---

135 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des Religions. Morphologie du sacré,* Paris, Payot, 1949, p. 54.

uimitoare cunoștințe esoterice[136]. Un om care, la fel ca și Gogol sau Freud, vedea necruțător patologia vieții cotidiene până în profunzimile ei și până la pericolul contaminării de aici a propriei sale minți, având o și o imaginație adeseori de-a dreptul înspăimântătoare. În *Călătorile* sale, în partea a III-a cap. X, Swift narează întâlnirea sa cu câțiva *struldbrugi*[137], ființe omenești puține la număr, care sunt nemuritoare în sensul cel mai propriu, fizic, al cuvântului.

Când află de existența unor ființe umane nemuritoare, călătorul străin care narează la persoana întâi se entuziasmează peste măsură. La cererea însoțitorilor săi, le împărtășește acestora ce fel de viață ar înțelege el să ducă, dacă soarta i-ar hărăzi să se nască nemuritor. Eliberat fiind de teama de moarte – zice naratorul – el și-ar chivernisi bine averea și ar face economii, încât în vreo două sute de ani s-ar asigura de o viață fără de griji pentru multă vreme de aici înainte. Încă din primii ani ai vieții ar studia temeinic știința și artele, timp de mai multe decenii, încât i-ar întrece pe toți și ar ajunge cel mai învățat om. Ar ține un jurnal în care ar însemna toate faptele și întâmplările din societate, apoi după trecerea timpului ar putea să scrie în mod nepărtinitor istoria vremurilor apuse, a unor generații întregi de regi și mari personalități istorice. Ar consemna spre aducere aminte schimbările care ar surveni în obiceiuri, limbă, îmbrăcăminte, alimentație și viața cotidiană. Ar deveni astfel un tezaur viu de știință și înțelepciune, un sfetnic prețios pentru conducătorii politici și un

---

136 http://www.nytimes.com/books/first/g/glendinning-swift.html

137 Aici noi am utilizat ediția românească: Jonathan Swift, *Călătoriile lui Gulliver,* traducere de Leon Levițchi și Andrei Brezianu, Ed. Univers, București, 1985, p. 195-202.

adevărat dascăl al poporului. Nu s-ar mai căsători după vârsta de șasezeci de ani, ci și-ar petrece timpul ca să formeze și să îndrume mințile tinerilor mai înzestrați, împărtășindu-le multe din vasta sa experiență. Și-ar forma un cerc de prieteni cu care ar lua masa împreună, iar pentru cei lipsiți ar construi niște locuințe în apropierea moșiei sale, ca să le dea posibilitatea să petreacă o viață de studiu, fără să ducă grija zilei de mâine.

Ar avea posibilitatea să urmărească nenumărate revoluții în țările și împărățiile lumii, să contemple melancolic cum cetăți înfloritoare se transformă în ruine, cum popoare barbare coptropesc țări civilizate, după care aceste popoare ele însele se civilizează, cum în unele locuri apele acoperă uscatul, iar în altele fluviile seacă și ținutul se transformă în deșert. Având atât de mult timp la dispoziție, ar avea șansa să rezolve probleme care frământă omenirea de multă vreme, cum ar fi bunăoară perpetuum mobile sau panaceul universal, fapte care fără îndoială i-ar aduce o faimă deosebită. Trăind dincolo de limitele unei vieți omenești obișnuite el, naratorul nemuritor, ar avea posibilitatea să constate, în viitorul îndepărtat, dacă se adeveresc sau nu prezicerile oamenilor de știință cu privire la mișcarea astrelor, la eclipse și la revenirea cometelor. Într-un cuvânt, naratorul a descris în culori vii avantajele de netăgăduit ale unei vieți fără de moarte, care ar sta la baza dorinței noastre arzătoare de a ne feri de moarte și de a trăi cât mai mult, dacă se poate veșnic.

Și, într-adevăr, noi toți putem vedea că această dorință este puternică și că este universală, în ciuda evidenței că este vorba de o dorință nesăbuită și absolut imposibilă. Observăm că dorința cea mai fierbinte a semenilor noștri este să trăiască cât mai mult,

cu sau – mai ales – fără rost. Cel care se află cu un picior în groapă caută să se sprijine din răsputeri pe piciorul rămas încă afară (cum zice Swfit însuși), cei bătrâni trag nădejdea să mai trăiască măcar o zi, cei bolnavi sunt de acord cu orice fel de operații, amputări sau mutilări, numai să mai trăiască puțină vreme o viață suferindă, vegetativă, fără sens, lipsită de sănătate și vigoare.

Struldbrugii pe care îi întâlnește naratorul lui Swift sunt însă cu totul altfel decât cei pe care el și-a imaginat apriori. În realitate, acești nemuritori sunt niște ființe nefericite și degenerate. Scriitorul a observat că acești nemuritori sunt întru toate asemănători cu muritorii de rând până la vârsta de treizeci de ani dar după aceea, din cauza conștiinței că sunt nemuritori, ei devin melancolici în jurul vârstei de optzeci de ani, când constată dispariția cunoscuților lor muritori. Pe la vârsta de optzeci de ani ei au, față de ceilalți bătrâni, și alte metehne în plus, pricinuite de îngrozitoarea perspectivă de a nu muri niciodată. Nu sunt numai încăpățânați, vanitoși și avari ca orice bătrâni în genere, ci în plus sunt și incapabili de sentimente de prietenie și afecțiune. Ei invidiază nu numai viciile tinerilor, care se mai pot bucura de plăcerile vieții, ci și moartea bătrânilor, care își găsesc odihnă atunci când viața nu le mai aduce bucurii. Nemuritorii lui Swift nu își mai aduc aminte mare lucru, în afară de câteva întâmplări vagi din tinerețe, pentru că nu sunt puși în situația de a-și exersa memoria, ba chiar sunt mai fericiți atunci când dau în mintea copiilor și și-o pierd cu desăvârșire. Dacă un *struldbrug* se întâmplă să se însoare cu o femeie din același neam, legea prevede cu înțelepciune ca la vârsta de optzeci de ani căsătoria să fie desfăcută obligatoriu, pentru că nu se cade ca un nemuritor, pe lângă că

este condamnat la viață veșnică, să mai fie nevoit să suporte și o nevastă, de asemenea pentru vecie.

După ce nemuritorii au atins vârsta de optzeci de ani, legea îi socotește pe bună dreptate ca și morți din punct de vedere civil, averile lor sunt trecute către moștenitorii de drept, iar ei urmează să trăiască pe mai departe dintr-o pensie de nimic, sau sunt întreținuți pe socoteala statului. Nu mai au voie să cumpere pământuri sau case și nici nu li se mai îngăduie să depună mărturii în Justiție. De la nouăzeci de ani încolo, ei nu mai au nici un fel de gusturi ori preferințe, mănâncă tot ce li se dă, fără să simtă nici poftă nici plăcere. Trăiesc așa secole întregi, fără ca starea lor să se agraveze, dar nici să se îmbunătățească. Nu își pot petrece timpul nici citind, pentru că oricum nu mai țin minte nimic, ba chiar ajung ca nici să nu mai înțeleagă nimic. Limba țării fiind un proces firesc în continuă evoluție, *struldbrugii* dintr-un secol nu îi mai înțeleg pe cei din secolele anterioare și ajung astfel să trăiască înstrăinați și complet izolați.

Antiteza dintre nemuritorii din imaginație și cei din realitatea imaginată de către același Swift are efectul unui duș rece, menit să ne trezească la realitate. Viața noastră este așa cum este, cu frumusețile, cu farmecul și cu sentimentul deșertăciunii ei, tocmai pentru că este un perpetuu echilibru dinamic între durere și absența ei, între dorințe și realitate, între fericire și nefericire, între proiecte și realizări, și mai cu seamă între finitudinea vieții și aspirația noastră către infinit, tot acest echilibru fiind calat exact pe conștiința morții, pe conștiința faptului că suntem ființe muritoare. Această conștiință ne dă tonusul vieții noastre sufletești, ne mobilizează și ne dă o anumită febrilitate a activității,

a faptelor și a creației, ne menține vii sufletește, durata vieții ne este marcată prin datini și rituri, prin acestea aproximăm involuntar cât mai avem în mod normal de trăit și ce mai avem tot în mod normal de făcut. Dacă nu am avea în permanență explicit sau tacit conștiința morții, sau dacă am crede efectiv că suntem oricum nemuritori, atunci s-ar produce un o delăsare totală și o degradare inimaginabilă a ființei umane. În antiteza: conștiință a morții / aspirația noastră către infinit, dacă am suprima primul termen și ne-am comporta ca și cum am fi veșnici, atunci echilibrul vieții s-ar deregla profund și este de admis că nu am mai fi motivați să mai facem nimic. Așadar, conștiința morții este un impuls creator și moartea ca atare o adevărată binefacere.

În ale sale *Șase maladii ale spiritului contemporan,* Constantin Noica arată cu claritate, în terminologia sa proprie, că o ființă care și-ar depăși măsura duratei sale de viață nu ar fi o ființă a plinătății ontologice, ci mai degrabă „o ființă falsă. Existența amoebei întrece în durată toate celelalte existențe pământești”[138], dar este o ființă falsă cu care noi cel mult am tinde să compensăm un vid de ființă. La fel – mai spune Constantin Noica – „în basmul românesc *Tinerețe fără bătrânețe* ni se arată admirabil cât de searbădă este o viață de om proiectată pe ecranul eternității”[139]. Este o idee necugetată să ceri prelungirea vieții peste măsură. La fel ca și în cartea lui Swift, ar fi vorba de o viață grevată de anemie spirituală cronică. Veșnicia nu este o condiție suficientă spre a conferi ființei plinătate, ci dimpotrivă această însușire definitorie

---

138 Constantin Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan,* Ed. Humanitas, București, 2008, p. 8.

139 Ibidem.

este dată tocmai de felul de a fi trecător al omului, iar prelungirea la nesfârșit a vieții ne relevă tocmai carențele ființei în om.

Tot aici, în acest context, trebuie enunțată cu un plus de luciditate și problema sensului medicinei, ca știință teoretică și practică terapeutică. Pentru că medicina este preocupată doar de prelungirea vieții biologice în timp, ca și cum viața biologică a omului ar fi o valoare în sine, fără să își pună problema dacă nu există cumva oameni care nu mai au pentru ce să trăiască, sau nu mai pot să trăiască, sau – la limită – nu mai merită acest lucru.

5. 2. Filosoful Constantin Noica repovestind un basm românesc

Comentând basmul românesc *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte,* filosoful Constantin Noica începe prin a observa că aici se află „o riguroasă afirmare ontologică a ființei adevărate, nu a celei instituite într-o vană zonă de veșnicie”[140], un basm despre care Lazăr Șăineanu afirmă că nu își are echivalent nicăieri în literatura folclorică europeană[141], un basm care contrazice genul, deoarece nu se încheie în chip fericit, ca toate basmele, cu un ceva ce am numit astăzi *happy end*. Ci acesta arată – după Noica – plinătatea, măsura și adevărul a ceea ce se poate numi ființa.

Împăratul și împărăteasa din basm sunt tineri și frumoși (ne spune basmul) și mai vor să aibă o „bună devenire întru deve-

---

140 Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, București, 1978, p. 112 și urm.

141 Lazăr Șăineanu, *Basmele române,* Ed. Minerva, București, 1985, p. 359.

nire" (zice filosoful)[142], adică să aibă copii, să-și prelungească viața prin copii, singurul sens al vieții fiind viața însăși. „În definitiv, dacă nu știi devenirea întru ființă, dacă nu ești în măsură să ridici lucrurile și viața ta la acea împlinire a ființei, care ți-ar da un fel de veșnic reînnoită tinerețe (...), atunci îți rămâne lotul omenesc comun, fie că ești împărat ori supus de rând, de-a deveni ca om întru o mai departe devenire" continuă Noica[143], adică devenire întru devenire.

Împăratul și împărăteasa se duc să se caute la vraci și caută în stele, apelează adică la forțele omenești și la cele cosmice, să vadă dacă vor avea copii. Până la urmă, împăratul merge la un bătrân într-un sat din apropiere, care îi proorocește că dorința ce o are o să-i aducă întristare, pentru că feciorul pe care o să-l aibă o să fie Făt-frumos, iar părinții nu o să aibă parte de el (zice basmul). Dar de ce aceasta? „Pentru că, în clipa când devenirea întru devenire nu-și desfășoară de la sine lanțul ei, adică din clipa în care pruncul este adus pe lume dincolo de fire, acesta va aparține altei rânduieli decât cea care nu l-a putut zămisli și va reprezenta astfel excepția, nu legea, respectiv curgerea oarba a vieții" (răspunde filosoful)[144].

Într-adevăr, împărăteasa rămâne grea, dar la sorocul nașterii, copilul nu vrea să se nască, ci plânge fără oprire încă în pântecele matern fiind. Împăratul încearcă să-l înduplece să tacă și să se nască, făgăduindu-i ba stăpânirea unei împărății, ba o frumoasă fată de împărat de soție, dar degeaba. Până când împăratul aruncă

---

142 Constantin Noica, op. cit., p. 114.

143 Ibidem.

144 Idem, p. 116.

„o vorbă nesăbuită” (Constantin Noica), promițându-i pruncului nici mai mult nici mai puțin decât „tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte”. Atunci, brusc, pruncul tăcu și se născu.

Născut fiind sub semnul a un ceva deosebit, tânărul fiu de împărat are și el o evoluție deosebită, accelerată am spune, cum se întâmplă în general în basme, crește mai repede decât alții, învață mai repede și mai mult decât alții etc. Mai cu seamă sporea în înțelepciune, încât locuitorii acelei împărății se făleau că o să aibă un împărat înțelept, precum biblicul Solomon, fără să ia în seamă (comentează Noica) faptul că același înțelept era și autorul Ecclesiastului, cel care ajunge la concluzia zădărniciei tuturor lucrurilor din lumea aceasta.

Pe măsură ce se maturizează, feciorul de împărat devine tot mai trist și dus pe gânduri, până când într-o zi îi cere tatălui său să-i dea ceea ce i-a promis la naștere, adică tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte. Auzind aceasta, tatăl lui „s-a întristat foarte” (ne spune basmul mai departe). Dar nu s-a întristat pentru că și-a amăgit fiul cu o minciună, pentru a-l aduce la viață, și nici pentru faptul că i-a promis ceva ce nu poate să-i dea, ceva ce nu există și nici nu se poate realiza. Ci s-a întristat pentru că a presimțit că făgăduința lui necugetată îi va stârni fiului său un dor așa de puternic, încât îl va scoate de pe făgașul vieții obișnuite. El chiar îi spune tatălui său că va cutreiera toată lumea, până când va găsi făgăduința pentru care s-a născut. Nu era nicidecum mulțumit să-i urmeze la tron tatălui său, să aibă adică și el o domnie pământească trecătoare. Nu îl poate îndupleca nimeni să nu plece să caute tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte.

Aceasta, tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte, este prezentată în basm la singular, ca și cum ar fi o singură persoană, care de fapt chiar trăiește într-un palat, ca o persoană oarecare. După felurite probe inițiatice, lupte și încercări cu toate ale firii, cu Gheonoaia, cu Scorpia și cu toate fiarele pământului, Făt Frumos ajunge la palatul unde Stăpâna lumii de dincolo i se prezintă sub chipul unei „zâne drăgălașe și frumoase nevoie mare". Acolo se afla ceea ce el căuta, tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte. Cele trei fete din palat îl rugară pe Făt Frumos să rămână cu ele, căci – ziceau – „li s-a urât să fie tot singure" (se arată în basm). Constantin Noica spune că fetelor „li s-a urât" pentru că acolo, în lumea fără de moarte, adică în veșnicie, "acolo om nu era, grai nu era", fapte nu erau (basmul), cu alte cuvinte determinații nu erau, sau pur și simplu erau, dar erau veșnic aceleași (Noica). Și era un plictis cumplit în acea viață fără de moarte, un plictis care ținea de o veșnicie și care urma să dureze de aici înainte tot o veșnicie. Făt Frumos, ca unul care încă nu încercase în experiență proprie acel plictis, a acceptat cu bucurie să rămână acolo, pentru că tocmai asta căutase, tinerețea fără bătrânețe și viața fără de moarte.

Mai întâi lui Făt Frumos și celor trei zâne le-a plăcut, atâta timp cât el a avut ce povesti noutăți, chiar dacă în față aveau așternută viața veșnică. Făt Frumos și-a spus istoria lui și a întâmplările prin care a trecut și a povestit, ca în 1001 de nopți sau ca în Decameron, cele ce a pătimit până a ajuns aici. Întâlnirea unui om nou cu un alt om nou este „o adevărată desfătare" (mai spune Noica[145]), dar numai până la un punct. Pentru că oamenii în ge-

---

145 Idem, p. 127.

neral pot fi extrem de interesanți, dar numai pentru extrem de puțină vreme. Apoi Făt Frumos se însoară cu sora cea mai mică, aceea care a fost prima cu care s-a întâlnit la intrarea lui pe acest tărâm. Cele trei zânele l-au familiarizat cu împrejurimile și cu marginile acestei împărății, spunându-i că poate să umble peste tot, dar i-au arătat o vale, numită Valea Plângerii, unde l-au sfătuit insistent să nu meargă, „căcă nu va fi bine de el". Așa a trăit el acolo un timp îndelungat, imposibil de precizat ca durată, o „vreme uitată" cum spune basmul, înconjurat cu bunătate și dragoste.

Într-o zi însă o blestemată întâmplare l-a dus exact acolo, în Valea Plângerii. Întâmplarea nu curiozitatea, pentru că în viața veșnică curiozitatea nu își mai are rostul. Făt Frumos era la vânătoare și și-a urmărit vânatul până când, fără să își dea seama, a ajuns în Valea Plângerii. Așa se face că, la întoarcere spre casă, Făt Frumos începu să-și amintească treptat câte ceva din împărăția părinților săi muritori, de lumea trecătoare pe care a lăsat-o în urma lui, de lumea de dincoace de tărâmul tinereții fără bătrânețe și viață fără de moarte. L-a apucat imediat un dor puternic de tatăl său și de mama sa. Soția a simțit acest lucru și i-a zis: „Ai trecut nefericitule prin Valea Plângerii!". Făt Frumos a recunoscut, și apoi a zis: „Mă topesc pe picioare de dorul părinților mei, dar nici de voi nu mă îndur să vă părăsesc. Mă voi duce dară să-mi mai văz încă o dată părinții și apoi mă voi întoarce ca să nu mai plec niciodată"[146]. Nu ne părăsi – îi spun soția și cumnatele –, părinții tăi oricum nu mai trăiesc de sute de ani, iar tu nu te vei mai putea întoarce. În zadar.

---

146 Lazăr Șăineanu, op. cit., p. 365.

Și Făt Frumos porni către împărăția părinților săi, făcând calea întoarsă de la viața cea fără de moarte la lumea muritoare, la fel cum Hyperion al lui Eminescu, mergând la Tatăl, parcurge drumul invers al Genezei. Dar, ca o presimțire, pe drumul de întoarcere nu mai vede fiarele cu care s-a confruntat, nu o mai întâlnește pe Gheonoaia și nici pe Scorpia cu care s-a luptat. Prin locurile acestora vede orașe și câmpii. Întrebând oamenii întâlniți în cale despre Scorpie și Gheonoaie, află de la ei că bunii și străbunii lor au povestit basme despre asemenea făpturi, dar că toate acestea nu pot fi altceva decât scorneli și fleacuri. Locuitorii acestor ținuturi râdeau de Făt Frumos, ca de unul care aiurează, atunci când le povestea despre ceea ce știa el din trecut. Barba și părul îi albise, fără ca el să bage de seamă. A ajuns în sfârșit în împărăția tatălui său – și cea a găsit aici? Erau alți oameni, alte orașe și cele vechi nu mai puteau fi recunoscute. Palatele tatălui său erau dărâmate și ruinele umplute de buruieni. Și-a adus aminte cât erau de mărețe și luminate aceste palate demult, atunci când și-a petrecut el copilăria aici. Atât i-a mai rămas, memoria.

Acolo, în pivnițele de sub ruine, într-o ladă de sub tronul împărătesc învechit al tatălui său, Făt Frumos își găsi moartea, moartea sa, care se uscase și se făcuse cârlig de așteptare în lada în care fusese închisă. Îl aștepta chiar pe el, pe Făt Frumos nu pe altcineva, îi spune acest lucru cu un aer de familiaritate, ca unuia care a venit să-și caute părinții, iar această moarte, care a fost și a părinților lui, va fi negreșit și a lui: „Bine ai venit, îi spuse Moartea, că de mai întârziai și eu mă prăpădeam!” (zice basmul). Găsindu-și moartea, Făt Frumos „și-a regăsit de fapt lumea sa firească, măsura sa, limita, săvârșirea” (Noica). Nu este moartea în

general, o moarte înfricoșătoare, spectrală, înfățișată ca un schelet înarmat cu o coasă, care și cum ar fi venit să reteze tot ce este viață pe pământ. Ci este o moarte fără un chip anume, dar este una individuală și a individului, apropiată de insul muritor, este ca o cunoștință veche, care îl ceartă pe cel care s-a fost sustras o vreme de sub suveranitatea ei absolută.

De altfel, în concepția ontologică a lui Constantin Noica în general, moartea este „o situație de capăt. Fiecare lucru sfârșește după măsura sa lăuntrică sau uneori sub împrejurări întâmplătoare. Dar moartea nu este ceva comun în sensul de universal. Pentru că se întâmplă fiecăruia, precum și tuturor doar exterior, prin însumarea cazurilor. Interior, moartea nu exprimă o situație universală, ci doar încetarea integrării într-o situație universală, cum ar fi viața, natura, ființa”[147]. Tocmai pentru că nu este un universal, moartea a putut fi personificată, deși personificarea ei ca un schelet prevăzut cu o coasă ar putea fi ceva forțat. Ființele nu mor mai multe laolaltă, decât prin întâmplare[148]. Mai potrivit ar fi fost ca moartea să fie reprezentată ca o mână înarmată cu o sabie, o lance, o săgeată – așa ar fi fost mai clară ideea de sfârșit individual.

În termenii filosofiei lui Constantin Noica, viețuirea umană obișnuită este o devenire întru devenire, o devenire fără sens, o rotire oarbă, nu o rostire întru altceva. Făt Frumos ar fi putut și el să urmeze la conducerea împărăției tatălui său, să domnească peste poporul său, să se însoare, să facă copii, care la rândul lor să-i moștenească împărăția și, desigur, să moară și el atunci când

---

147 Constantin Noica, *Devenirea întru ființă,* E.S.E., București, 1981, p. 184.

148 Ibidem.

îi va fi sosit vremea. Goala devenire întru devenire[149]. Sau Făt Frumos ar fi putut să realizeze ceva deosebit în zona ființei secunde, în sfera spiritului obiectiv, și atunci și-ar fi obținut rostuirea în loc de rotire, și-ar fi obținut devenirea întru ființă. Dar el nu s-a mulțumit cu această măsură umană, ci a vrut să facă saltul peste ea, în sfera ființei pure, a tinereții fără bătrânețe și a vieții fără de moarte. În tărâmul unde „Timpul mort ș'întinde trupul și devine vecinicie", cum spune poetul. A vrut Ființa absolută, imobilă, parmenidiană, lipsită de determinații și închisă în sine, știut fiind că Ființa lui Parmenide nu are gură și nici mâini, desăvârșită fiind, după cum nici Monada lui Leibnitz nu are uși și ferestre. Făt Frumos a avut șansa veșniciei, a nemuririi, dar l-au scos de acolo pătrunderea accidentală în Valea Plângerii, amintirea și dorul puternic de părinți, de devenirea întru devenire. A venit în lumea de dincoace, în care a și murit în scurtă vreme, dar să nu uităm că moartea l-a așteptat răbdătoare și l-a mântuit, l-a salvat din urâtul fără de margini al „vremii uitate", a lumii din viața fără de moarte.

---

149 Idem, p. 383.

6. Ultimul concept filosofic contemporan ca substrat pentru literatură, știință și filosofie

Filosofia europeană contemporană este la fel ca și cultura europeană: haotică, în continuă degradare și fără relief. De la al Doilea Război Mondial încoace s-au manifestat unele curente de gândire proprii, Existențialismul sau Fenomenologia de exemplu, sau importate de peste Ocean: Pragmatismul, Filosofia analitică etc. Apoi, prin anii ‚70, nu s-a putut evita impresia că nu mai e nimic de inventat, că „s-a ajuns la fundul sacului" (acad. Mihai Pop). O impresie de secătuire a forțelor creatoare, o absență a unor idei culturale paradigmatice și durabile, a unor „idei-forță" (după expresia celebră a lui A. Fouillée), capabile să miște lumea. Golul a fost umplut la derută cu mici găselnițe efemere, cele mai multe venite de peste Ocean. Nimic memorabil, pentru că ceea ce se memora azi, anul următor trebuia abandonat ca învechit, spre a memora altceva, la fel de perisabil.

Dar iată că, spre a-l parafraza pe un celebru critic român, se nasc și în România filosofi. Poate că cel mai important concept filosofic nou, care se conturează în ultimele decenii în plan european, este acela al *imaginativului poietic apriori* și aparține filosofului român Mircea Arman, un clujean tradus în plan european,

distins cu importante premii în Italia. După mai multe tatonări în vederea unei circumscrieri cât mai cuprinzătoare a conceptului, materializate în publicarea a trei volume anterioare consacrate temei, autorul ne pune în fața unei sinteze intitulate *Tratat asupra imaginativului uman,* Editura Tribuna, 2024, 600 pagini.

Imaginativul poietic apriori este un concept original, care nu trebuie confundat cu imaginația umană în sensul curent al termenului, cu funcția imaginației fabulatorie cu care este înzestrat individul, la unii dintre noi mai dezvoltată, iar la alții mai puțin. Ci suntem în fața unei regândiri a apriorismului kantian. Ideea și metoda lui Mircea Arman sunt evident de inspirație heideggeriană, în sensul că, examinând o serie de date ultime ale cunoașterii, noi trebuie să determinăm ceea ce este derivat și ceea ce este originar, mai precis să operăm o reducție fenomenologică de la ceea ce este derivat la ceea ceeste originar.

Immanuel Kant, de exemplu procedează până la un punct oarecum similar, merge progresiv până la limita maximă a puterii de generalizare a cunoașterii aposteriori, de la care încolo începe Transcendentul. Originalitatea lui Kant constă în aceea că el nu se oprește neputincios în fața unui Transcendent abstract și gol, ca limită evanescentă a cunoașterii, ci îl transformă într-un Transcendental cu un conținut de cunoaștere determinat. Kant numește Transcendentală cunoașterea care se ocupă nu de obiecte, ci de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, în măsura în care acest mod trebuie să fie posibil apriori (*Critica rațiunii pure,* trad. rom. Nicolae Bagdasar si Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, pp. 77-78). La Kant procesul cunoașterii este prezentat ca o interacțiune între Subiect și Obiect, proces în

care Subiectul vine cu propria sa zestre apriorică (transcendentală), anterioară Obiectului și care zestre numai ea face posibil Obiectul. Apoi, apriorismul kantian este determinat și structurat ca forme ale sensibilității pure apriori (două la număr, timpul și spațiul) și categorii apriori ale intelectului (douăsprezece la număr).

În opinia noastră, la Mircea Arman, imaginativul poietic (*poietic* în sensul etimologic de creație generică) apriori este în mai mare măsură originar decât apriorismul kantian. *Imaginativul poietic apriori* este capacitatea subiectului cunoscător de a crea în mod spontan lumi posibile cu totul noi, între aceste lumi înscriindu-se inclusiv apriorimul lui Kant sau opusul său, empirismul lui Locke. (De altfel, Hegel arată că cele douăsprezece categorii ale lui Kant sunt numai pretins apriorice, ele fiind în fapt scoase empiric din psihologie și logică, vezi G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* vol. II, trad. rom. D. D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1964, pag. 595). Capacitatea de a crea noi lumi posibile, aceasta este potențialitatea infinită a conceptului lui Mircea Arman. Dar posibilitatea creatoare nu rămâne în mod abstract o posibilitate goală și imobilă, ci o posibilitate este vie și dinamică în măsura în care se transformă în realitate, în măsura în care își face intrarea în Ființă, altfel noi nici nu am fi știut niciodată că a existat ca posibilitate. În momentul instantaneu în care o posibilitate devine realitate, prin mijlocirea imaginativului poietic uman apriori, atunci toate celelalte posibilități opuse, care pot fi în număr nesfârșit, se transformă de asemenea instantaneu în imposibilități, lăsând posibilitatea tocmai devenită realitate să-și urmeze cursul. Și, după ce o realitate oarecare își epuizează ciclul

de viață (naștere - devenire - moarte), eternul imaginativ poetic apriori, el însuși stând permanent la îndemână ca potențialitate pură, ne va fi la dispoziție spre a mijloci crearea de către om a unei noi lumi posibile.

Toate marile creații fundamentale ale Spiritului, puternic diferențiate și sistematizate în sine, de la mit și poezie până la știința cea mai riguroasă, sunt originate în una și aceeași capacitate imaginativă umană apriori. Mitul are preponderent o funcție explicativă și precede explicația metaforică proprie artei, precum precede și excede și explicația cauzală verificabilă a științei. Atunci când ajungea la limitele raționalității privind explicația, Platon povestea mituri. Iar Hegel, când voia să se facă mai ușor înțeles, recurgea la expresii metaforice. Spre deosebire de explicația de ordin științific, ce ne trimite la cauze anterioare regresând la infinit, mitul explică totul, fără rest, prin apel la un principiu spiritual și la miracol. Este ușor de observat că aceste două componente substanțiale ale mitului, principiul spiritual și miracolul, sunt produsul imaginativului poietic apriori. La fel și metafora, care este, după definiția unui poet, drumul cel mai scurt de la lumea văzută la cea nevăzută. Când mitul devine nesatisfăcător, deoarece ajunge să explice prea multe într-un mod prea simplu, atunci intervine metafora. Suprimând sau subînțelegând pe unul dintre termeni și lăsând la latitudinea noastră, a imaginativului poietic apriori, să ne imaginăm principiul spiritual din mit, imaginea din metaforă poartă dincolo de sine, de fizic, în metafizic. Astfel metafora nu este numai un mit comprimat, ci poate fi uneori și un mit *à rebours,* parcurgând drumul invers, de la imagini luate din lumea fizică la rădăcina metafizică a lumii. Dar, prin

imagine, metafora realizează o deschidere luminatoare asupra ființei cu totul nouă (Heidegger) și, câtă vreme reușește acest lucru metafora, spre deosebire de mit, este veșnic vie.

Tratatul lui Mircea Arman este alcătuit din două părți, una „teoretică" și alta „practică", așa cum le numește autorul, sau una sincronică și alta diacronică, așa cum am zice noi. În prima parte sunt analizate în diacronie un număr de cincisprezece determinații ale conceptului (capacitatea imaginativă, Ființa, imaginativul religios al vechilor greci, metafizica, primatul imaginativului metafizic și teologic, imaginativul științific rațional, imaginativul ca arhé al filosofiei și științei, imaginativul ca unitate sintetică a apercepției, imaginativul tehnologic, digitalizarea și peștera informațională, imaginativul postistoric și post uman, imaginativul poietic și adevăr). În partea a doua, diacronică, conceptul este „pus în lucru", în scopul ilustrării, testării și validării, este cernut prin structura conceptuală a unui număr de cincisprezece paradigme importante ale gândirii filosofice, de la Antichitate la Evul Mediu (în gândirea antică, filosofia preplatonică, apoi la eleați, la Heraclit, Anaxagoras, Empedocle, Sofiști, Protagoras, Leucip, Platon, Aristotel, neoplatonici, scolastici, Thomas de Aquino).

Primul punct al demersului autorului nostru îl constituie evidențierea diferenței dintre imaginar și imaginativ. Imaginarul și imaginația capătă un rol fundamental în constituirea reprezentării și a contribuției subiectului în formarea obiectului. La Kant, imaginația este un produs al imaginarului, iar nu al capacității imaginative poietice apriori. Imaginația este ceea ce face legătura între datele experienței și intelect, întrucât intelectul nu se poate raporta nemijlocit la experiență. La Mircea Arman, ima-

ginativul poietic apriori este cu totul altceva decât imaginarul și imaginația. Filosofia, arta, știința și teologia nu sunt un rezultat al imaginarului ca imaginație, reverie, halucinație sau onirism, ci al unui substrat originar care le face posibile și acest substrat este imaginativul poietic apriori ca o calitate esențială a umanului. Spre deosebire de Imaginativ, Imaginarul este mai degrabă o ars combinatoria ca efect secundar al unei activități umane, nu este un ceva originar și apriori. Imaginarul este irațional prin definiție, Imaginativul este însă rațional apriori, având capacitatea de a re-crea realitatea la modul rațional sau de a crea alte lumi posibile, ca alternative la realitate. Imaginativul este facultatea specific umană de a făuri lumi posibile, al căror sens rațional este atât explicit cât și implicit. Lumea, îndeosebi lumea culturii este o creație a omului, dar omul nu este doar un simplu produs neliber al creației sale, ci capacitatea sa imaginativă apriori îi dă și posibilitatea de a se situa permanent și opozitiv față de lumea creată de el însuși.

În spirit kantian, imaginativul poietic rațional apriori joacă rolul unui concept ordonator în raport cu haosul fenomenelor, de sinteză și valorizare a acestora. Astfel, imaginativul poietic rațional apriori este mai originar decât mai cunoscutul apriorism kantian, deoarece stă la baza oricărei cunoașteri posibile, inclusiv la baza categoriilor kantiene ale intelectului. În concluzie, în imaginativul poietic rațional apriori este cuprins omul și lumea sa, cu tot ce a fost, este și va fi, cu tot ce omul a produs, atât în sens spiritual cât și în sens material. Anticiparea unor realizări tehnice spectaculoase, momentan incredibile, precum submarinele lui Jules Verne sau video-telefoanele de azi, sunt roade-

le acestei capacități imaginative raționale care devine realitate și care realitate este creată din nimic. „Nimicul”, ca atribut esențial al subiectivității pure crează realitatea. Într-un sens, omul crează noul, de regulă crează din ceva simplu dat ceva mult mai complex, iar la limită Zeul crează totul din nimic.

Mecanismul de re-creație imaginativă poetică rațională apriorică, raportat la diferitele activități specific umane - artă, știință, filosofie, teologie - nu diferă de la un domeniu la altul prin esență, ci numai prin metodă. Esența imaginativului, ca dat al acestuia, are la bază percepția originară a timpului și spațiului. Toate creațiile științifice și artistice, sistemele filosofice, tehnica, informatica, miturile sau religiile - toate sunt rodul acestei capacități imaginative apriori care are posibilitatea de a crea ex nihilo, bazată pe rațiune, pe ceea ce este posibil rațional.

Privind lucrurile din acest unghi de vedere, lumea în întregul ei nu este doar creația lui Dumnezeu, ci mai curând este un film în co-producție: Dumnezeu și Om, în proporții variabile. Viața noastră, a fiecăruia dintre noi, poate fi un astfel de exemplu. Dacă viața omului ar fi în totalitate numai rezultatul faptelor sale, atunci asta ar însemna că omul ar putea să-și controleze în totalitate și propriul destin ceea ce, din câte vedem, până acuma nu a reușit. Sigur, cooperarea Omului cu Dumnezeu în realizarea în co-producție a filmului vieții poate să cunoască și momente dificile sau defectuoase, întotdeauna din vina celui dintâi. Omul este creat ca ființă liberă și ca atare el se poate întoarce împotriva Creatorului său. Se poate certa, se poate lua la trântă cu Dumnezeu, îi poate nega existența sau îi poate lua numele în de-

șert. Dar și Dumnezeu îl poate pedepsi pe om, luându-i mințile. În final, meciul nu este câștigat niciodată de către om.

În acest context, adevărata știință nu este descoperire, ci este creație. Cercetarea științifică are ca obiect pe acel ceva care este stabil în fenomen, care se află ascuns îndărătul fenomenului („îndărăt" în sens logic, nu spațial) și care se cere scos de sub „ascunderea" fenomenului, cu contribuția capacității imaginative poietice raționale apriori omului. Prin imaginativul său apriori, omul își crează un ambient propriu, care este în esență un univers de simboluri. Filosoful german Ernst Cassirer arată că omul este un „animal simbolic", deoarece trăiește într-un univers fizic pe care îl percepe prin simțuri, dar în același timp datele fizice ale simțurilor fac trimitere permanent la un univers al formelor simbolice: limba, miturile, religia, arta sau știința. Iar filosoful nostru Mircea Arman definește omul ca „animal imaginativ", ceea ce este mai exact și mai bine determinat decât „animalul simbolic" al lui Cassirer.

Cu privire la imaginativul religios al vechilor greci, în Tratatul lui Mircea Arman (p 69 și urm.) se ilustrează exact un specific al acestuia. Anume, absența unui cler specializat, a unor cărți sau izvoare scripturistice sacre, a unor dogme religioase fixe și considerate infailibile, a dus la construcția unui imaginativ specific unic, la o anumită situare în raportarea omului grec la lume. Astfel, Grecia a fost considerată locul de naștere a spiritului liber, a gândirii iscoditoare neinhibate, a cercetării în lumea antică. Izvoarele principale ale gândirii grecești, epopeile lui Homer sau Theogonia lui Hesiod, deși s-au bucurat de un prestigiu indiscutabil, nu au avut niciodată caracterul unor scrieri sacre, precum

Biblia iudaică de exemplu. Ci scrierile autorilor greci au avut mai curând un rol referențial și mnemotehnic, care nu a implicat crearea unor dogme indiscutabile și nu au condus la apariția vreunui întemeietor de religie sau a vreunui mare reformator religios. În acest cadru cultural a apărut o mare libertate de expresie și dezvoltarea unui exercițiu imaginativ, care a dus la apariția poeziei și gândirii filosofice grecești. Datorită acestei caracteristici a imaginativului specific grecesc, atunci când se fac considerații despre lumea greacă vorbim despre lumea Spiritului și chiar despre tinerețea și relativa naivitate a Spiritului. Astfel ia naștere un conținut al nevoii de cunoaștere, al „voinței de a ști", de „știință", de a determina sensul statului (cetății), al legilor, al familiei, al religiei, ca scopuri ale individualității.

Dacă luăm bunăoară Theogonia lui Hesiod, este interesant de observat că în cazul civilizației grecești, spre deosebire de alte civilizații vechi, imaginativul poietic specific privește nașterea lumii ca pe o naștere ex nihilo, din Haos, iar nu ca un act de voință a unei ființe supreme cu atribute antropomorfe, ca în cazul celor mai multe mituri ale creației, pe care le întâlnim la popoarele orientale. La fel și elementele naturii, munții, marea, cerul, fenomenele astronomice, ziua și noaptea, viața ca atare, toate provin dintr-o divinitate mamă, Geea, la rândul ei născută din Haos, adică din Nimicul nedeterminat, deci toate provin în mod mijlocit din Nimic, și se înmulțesc printr-un copleșitor proces de schizogonie. Erosul leagă lucrurile prin afinitate, începând cu Pământul (Geea, principiu feminin) și Cerul (Uranos, principiu masculin). Din unirea acestor prime două principii, iau naștere titanii, oceanele și corpurile cerești. Apoi, începând cu Zeus, în-

tregul Pantheon al grecilor. Observăm că imaginativul poietic grecesc, în fondul său prim, creația ex nihilo, o raritate pentru imaginativul specific al popoarelor primitive.

Care este statutul imaginativului poietic apriori în raport cu Metafizica? „Pentru Aristotel, la fel ca și pentru maestrul său Platon, există o știință a științelor, o știință a primelor principii, o filosofie primă, care mai târziu se va numi Metafizica" (Mircea Arman, *Tratat*, ed. cit., pag. 109). Aceasta este „știința regală". Celelalte științe, pentru faptul că nu urmăresc să descopere „primul principiu" sunt subordonate acesteia și, datorită faptului că nu caută universalul, sunt secundare. Deci, cei vechi considerau că metafizica înseamnă filosofia primă și are drept obiect ființa ca ființă, pe care ei o asimilau ființei divine. În cartea K a Metafizicii lui Aristotel apare de trei ori expresia „philosophia prote" sau echivalente ale acesteia, cu referire la știința ființei ca ființă. După care se trece la delimitarea științei prime de științele secunde, cu deosebire că filosofia primă este văzută nu doar ca parte, ci ca întregul domeniu al Filosofiei.

Pentru Aristotel, materia este posibilitate pură, în timp ce forma face posibilă realizarea acestei posibilități. Materia este potență (dynamis), forma este act (energeia). Din relația dintre cele două, materie și formă, se naște devenirea. Exact în acest proces de trecere de la potență la act, neoperaționalizat conceptual de către Stagirit, își are locul privilegiat de manifestare imaginativul poietic apriori, care face posibile lumile inteligibile. Așadar, nu există știință care să nu înceapă de la principii, iar principiile la rândul lor sunt cunoscute de către intelectul intuitiv. Formele

sunt imagini ale formelor inteligibile din structura imaginativului poietic apriori (pag. 119).

Imaginativul poietic apriori deține în gândirea vechilor greci un anume primat în ceea ce privește teologia și filosofia. Metafizica era considerată ca fiind știința despre lucrurile separate de materie, iar teologia știința care se ocupă cu primele principii și cauze, existente dincolo de obiectele fizice. Metafizica are ca obiect „genul cel mai eminent”, care este arheul tuturor celorlalte lucruri. În acest fel, ca știință a principiului, ea va cunoaște a fortiori toate lucrurile cărora le este principiu și, în acest mod, este o știință universală. De altfel, Aristotel însuși opune metafizica științelor particulare: „Căci nici una dintre aceste științe nu examinează în general ființa ca ființă ci, separând o parte oarecare din aceasta, îi studiază proprietățile” (*Metafizica,* 1003a). Aceste principii prime se raportează la intuițiile sensibile, care la rândul lor provin din capacitatea imaginativă apriorică.

De asemenea, la Anaximandru din Milet (611-546 î. H.), imaginativul uman apriori își relevă în mod peremptoriu capacitatea sa de a crea din nimic lumi posibile. La Anaximandru, principiul filosofiei (*arché*) este *Apeiron* (în greacă: a – prefix privativ, peras – măsură), adică „Nemăsurabilul”, Nemărginitul, determinat (totuși!) ca substrat, un principiu abstract, mai abstract decât Apa lui Thales, identificat cu Infinitul din punct de vedere cantitativ și cu Indefinitul din punct de vedere calitativ. Din Apeiron (adică din nimic) provin toate lucrurile, toate ființele determinate. De ce se nasc lucrurile? Ființele determinate se nasc printr-o mișcare inițială de separare a contrariilor. Dar de ce trebuie să moară toate ființele determinate? Deoarece nașterea fiecărui lucru este

văzută, în termeni etici, ca o afirmare egoistă și o separare vinovată față de întregul originar, „nedreptate" pe care lucrurile o comit unele față de altele, nedreptate pe care lucrul născut (real) o comite față de cele ce nu s-au născut încă (virtuale), nedreptate ispășită prin moarte și așa mai departe la infinit, moartea fiind văzută ca o întoarcere la condiția primordială și refacerea echilibrului inițial în Apeiron.

Revenind la Kant, în *Critica rațiunii pure* filosoful german arată că diversitatea nesfârșită a reprezentărilor poate fi cuprinsă într-o intuiție sensibilă, fiind astfel o pură reprezentare aprioricā, dar care nu se aplică lumii obiectelor. Când se referă la unitatea reprezentărilor, Kant are în vedere obiectul în calitate de constituent al realității. El nu face trimitere la posibilitatea lumii ca reprezentare dată de capacitatea imaginativă poietică apriorică (Mircea Arman, *Tratat*, ed. cit., p. 146 și urm.). Kant ratează astfel posibilitatea înțelegerii lumii în devenirea ei, care este înțelegerea posibilității existenței dată de capacitatea imaginativă poietică apriorică, ca fundament al sintezei apercepției. Spre deosebire de reprezentarea apriorică la Kant, capacitatea imaginativă poate să nu aibă un conținut legat de experiență, ci numai de posibilitatea de a crea lumi imaginative poietice raționale din sine însăși și prin sine însăși. În lipsa acestei posibilități, intelectul nu ar fi decât depozitarul unor reprezentări provenite din experiență, și în acest fel este scoasă din discuție tocmai capacitatea de a crea în mod rațional lumi posibile, ceea ce constituie esența imaginativului poietic apriori, care este singurul depozitar al lumilor posibile. În acest context, lipsa principală a sistemului kantian constă în absența posibilității intelectului de a crea din sine

lumi raționale, care sunt în același timp și lumi reale. Or, gândirea științifică și tehnică modernă a schimbat paradigma kantiană a sintezei apercepției, punând în valoare o nouă abordare ce ține de imaginativul poietic rațional apriori.

În ansamblu, avem în *Tratatul asupra imaginativului uman* al lui Mircea Arman o carte care ne desfășoară în fața privirii noastre întinderea atotcuprinzătoare a capacității imaginative poietice apriori, în baza căreia noi putem înțelege mai bine cum anume de exemplu Ideile lui Platon sau atomismul lui Leucip și Democrit au alimentat două mii de ani mai târziu problematica științifică a lumii moderne, Ideea de legi ale fizicii la Newton sau aceea de element chimic la Mendeleev, Filosofia dovedindu-se un veritabil Înaintemergător al Spiritului.